67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 42 17 OCTOBRE 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

(*Suite* et *Fin.* — Voir *Ami* des 18 et 25 juillet)

V. — VARIA

14. — Les éditions du Manuel de Mgr HERVÉ se succèdent à une cadence rapide [1]. Le IVe tome en est à son 45e mille. C'est dire la valeur, reconnue de tous, de cette excellente théologie qui sait allier à l'enseignement scolastique la documentation scripturaire, patristique et historique.

Peu d'additions ou de modifications dans le volume.

En ce qui concerne l'*Eucharistie*, quelques lignes (n. 138) précisent la nature et les conditions de la concélébration, les laïques ne pouvant en être ministres eux-mêmes. — Tout le chapitre sur les effets de l'eucharistie a été revu avec soin et sur quelques points précisé. — Le paragraphe concernant le jeûne eucharistique a été rédigé en conformité avec la constitution apostolique du 6 janvier 1953 ; mais on sait que les dispositions de cette Constitution ont été modifiées récemment par le *Motu proprio* du 19 mars 1957 (voir *Ami*, 28 mars 1957, p. 207). Les lecteurs du *Manuel* devront en tenir compte. — En rappelant la disparition progressive de la pénitence publique (n. 301), H. ajoute certaines précisions historiques concernant l'influence de S. Colomban et les réactions de certains évêques espagnols du IXe siècle. — Une addition au n. 398 marque l'adhésion de l'auteur à l'opinion qui tient l'épiscopat pour un ordre distinct du sacerdoce. — Le n. 415 aborde directement le problème de la collation des ordres sacrés par un simple prêtre : ici l'A. se montre assez hésitant ; il rapporte les opinions touchant la raison dernière d'un tel pouvoir et finalement laisse entendre qu'on pourrait se rallier à l'explication fournie dans l'*Ami du Clergé*, 1953, p. 727. — Dans le traité *De novissimis*, les questions relatives au jugement particulier et à la béatitude accidentelle (n. 516-520, 620-625) sont abordées plus succinctement ; celles concernant la résurrection et le jugement général reçoivent quelques développements (n. 526, 540).

[1] Mgr J.-M. HERVÉ, S. Th. Dr. — *Manuale theologiæ dogmaticæ*. Vol. IV. *De SS. Eucharistia. De Pœnitentia et Indulgentiis. De Ext. Unctione. De Ordine. De Matrimonio. De Novissimis*. — In-8 de XX - 633 p. Paris, 1957. Berche et Pagis, 69, rue de Rennes.

15. — Sous le titre **L'Eglise et l'Etat** [2], M. BEAU DE LOMÉNIE n'entend pas présenter une solution doctrinale du problème des relations entre les deux pouvoirs. C'est en historien qu'il retrace les faits qui dominent et commandent ce problème. « L'histoire, a dit Pie XII, se range parmi les sciences qui ont avec l'Eglise catholique d'étroites relations... L'Eglise catholique est, en effet, elle-même un fait historique. » Le fait de l'Eglise, le fait de l'Etat : tels sont les deux faits qu'il convient d'étudier à la lumière de l'histoire. Laissons l'historien nous livrer ses réflexions finales ; elles résument bien toute la trame du livre :

Pour s'imposer, la loi morale nouvelle avait été obligée tout de suite de tenir compte des conditions d'existence et de vie de la société au milieu de laquelle elle était apparue. En pratique, cette société était celle de l'empire romain. L'Eglise, quand elle avait commencé à rayonner, s'était, à partir du IVe siècle, assuré, par la conversion de Constantin, l'appui du pouvoir temporel de l'empereur. Mais, tout de suite, la tentation était apparue pour l'empereur converti de cumuler (afin d'assurer un ordre plus complet), avec ses pouvoirs temporels le contrôle du pouvoir religieux, d'autant mieux que, dans l'Eglise encore naissante, la hiérarchie ecclésiastique n'était pas encore nettement fixée.

C'était là une difficulté qui devait par la suite peser lourdement sur le problème des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Elle se compliquait du fait que l'Eglise, ainsi liée à l'empereur, se trouvait liée à l'empire ou plus exactement à la romanité dans des conditions dont son rayonnement à travers le monde devait par la suite souffrir.

Ici, pour éviter les équivoques, il faut préciser. Sans doute, dans les conditions qui avaient présidé à la formation de l'empire tout autour du bassin méditerranéen, en englobant des peuples très divers, il y avait eu déjà une sorte de principe d'universalité qui avait préparé les voies à la notion universaliste de la religion chrétienne. Cependant, en fait, la romanité n'embrassa jamais qu'une faible partie des terres habitées. Qui plus est, au moment où l'empire adoptait officiellement le christianisme, il était déjà sur le chemin de la décadence, voire de la désagrégation. Sur les territoires perdus par lui allaient se développer des barbaries diverses.

Certes, c'était l'Eglise qui, armée de sa notion universaliste de la loi morale, avait alors été amenée à prendre l'initiative du rétablissement de l'ordre et de la civilisation dans les régions barbarisées. C'était elle qui, ici et là, sur les territoires d'Occident perdus par l'autorité impériale, avait été l'animatrice de nouveaux Etats. Par l'intermédiaire de ces Etats dont, pendant des siècles, elle inspira et soutint le développement,

[2] « Collection : Je sais, je crois ». — E. BEAU DE LOMÉNIE. *L'Eglise et l'Etat. Un problème permanent*. — In-8 de 144 p., 300 fr. Paris, 1957.

elle fut la véritable créatrice de cette civilisation de l'Occident européen qui, au XVII[e] et au XVIII[e] et même au XIX[e] siècle, s'imposera avec une confiance assurée dans la supériorité de son universelle valeur.

Cependant, liée, comme elle s'est trouvée l'être dans ses débuts, à la puissance romaine décadente, l'Eglise n'a pu pendant longtemps, malgré l'effort inlassable de ses missionnaires, apparaître au dehors autrement que rattachée à cette romanité qui, pour certains, avait été ennemie. C'est, je ne peux m'empêcher de le penser, ce caractère d'apparence trop exclusivement romain du christianisme des débuts qui a, dans une grande mesure au moins, suscité jadis la révolte musulmane dont l'expansion s'est, à partir du VII[e] siècle, étendue si vite à de vastes parties du monde, et sur laquelle aujourd'hui le matérialisme soviétique s'applique à étendre son influence.

Et puis, dans son premier effort civilisateur des temps de décadence, l'Eglise, sans autres moyens d'action que son autorité morale, avait dû se prêter à beaucoup de compromis avec les chefs barbares. En fait, dans les Etats nouveaux qui naissaient, les rapports entre l'autorité temporelle et l'autorité religieuse avaient été aussi mal définis et précisés que possible.

L'Eglise alors, dans son embarras, nourrie de la nostalgie du système impérial romain qui lui avait dans une certaine mesure servi d'appui à ses débuts, s'était attachée au rêve d'un réveil de la formule impériale, d'une formule impériale en quelque sorte renouvelée, celle d'un empire universel à deux têtes, la tête ecclésiastique et la tête laïque, cette dernière demeurant subordonnée à l'autre, selon la combinaison que les principaux doctrinaires de l'époque médiévale ont longuement nourrie et que l'histoire a appelé le système de l'empire théocratique.

En fait, ce système ne lui avait apporté que des déboires, pour deux ordres de raisons. Le nouvel empire, l'empire d'Occident, pris entre ce qui restait dans l'Est européen du vieil empire romain devenu l'empire byzantin, et les Etats nouveaux d'Occident dont certains, la France de Clovis et des Mérovingiens en particulier, possédaient déjà une nette personnalité, n'avait pu s'imposer de façon ni durable, ni solide. Ceux des empereurs qui, par intervalle, tentaient d'assurer leur pouvoir avaient été obligés d'entrer en lutte à la fois contre les souverains voisins et contre la paupauté. A peu près jamais cette dernière ne s'était vue en mesure d'exercer le rôle d'arbitre suzerain que supposait la formule théocratique. Elle s'était vue obligée de chercher appui tantôt d'un côté tantôt de l'autre, d'une façon qui, servant de prétexte à beaucoup d'intrigues, compromettait son autorité et suscitait entre les divers pays des rivalités où finalement, au XVI[e] siècle, par l'apparition du schisme protestant, la conception même de l'unité de la civilisation chrétienne et mieux encore la conception d'indépendance morale de l'autorité religieuse vis-à-vis du pouvoir laïc se trouvaient menacées.

Certes, sur le plan doctrinal l'Eglise avait ensuite, lors du concile de Trente, réagi avec éclat. Elle avait en outre repris pratiquement en mains son influence sur certains des principaux souverains. Toutefois, cette influence, le plus souvent, pendant les XVII[e] et XVIII[e] siècles, ne s'était maintenue qu'au prix de compromis par lesquels les clergés des divers pays, afin de s'assurer l'appui du pouvoir laïc, paraissaient montrer pour tels ou tels abus d'autorité politique ou sociale une indulgence, source de graves malentendus d'ordre intellectuel. L'Eglise s'était vue alors accusée par certains d'un goût de domination incompatible avec le respect des droits des masses et le souci du progrès [3].

De là étaient nés, à partir de la Révolution française de 1789, d'interminables débats en porte-à-faux qui, en bouleversant tout le système des anciennes monarchies, ont depuis, jusqu'à nos jours, entraîné à la fois tant de troubles matériels et tant de confusions doctrinales. Je pense en particulier aux confusions qui ont été soulevées par les équivoques entre la conception chrétienne et la conception quatre-vingt-neuvième de la liberté.

Le Saint-Siège, au cours de ces dernières périodes, a accompli divers redressements doctrinaux de très haute portée dont un des plus caractéristiques, du point de vue qui nous occupe ici, fut exprimé par l'encyclique *Immortale Dei* où le pape Léon XIII, répudiant expressément les anciennes formules théocratiques médiévales, s'appliquait à distinguer et à définir les domaines distincts de la société civile et de la société religieuse, et éliminait par là les accusations contre ce qu'on avait, à maintes reprises, appelé l'appétit de domination de l'Eglise.

. . . .

Au travers des secousses morales et intellectuelles de toutes sortes qui, dans les temps contemporains, ont agité les civilisations à formation chrétienne ancienne, l'Eglise catholique, avec sa forte armature dogmatique, a vu son influence grandir par rapport à celles des cultes schismatiques ou hérétiques qui, depuis les temps du schisme byzantin d'abord, depuis ceux des dissidences protestantes du XVI[e] siècle ensuite, étaient apparues dans l'ancien domaine de la première romanité.

Le pape, dans son petit Etat (en quelque sorte idéal et théorique) de la Cité du Vatican dispose d'un prestige que ne lui avait jamais assuré la possession des territoires pontificaux.

Toutefois ce qui demeure sans avoir été, me semble-t-il, élucidé sur le plan doctrinal avec assez de netteté pour le grand public ; ce qui, aux périodes les plus actuelles entretient les confusions peut-être les plus dangereuses sous le couvert desquelles le matérialisme soviétique s'applique aujourd'hui, comme une sorte de contre-Eglise, à dresser contre le monde de la vieille civilisation occidentale tant de peuples que le cadre trop exclusivement romain de l'Eglise des débuts avait tenus à l'écart de la chrétienté, c'est la question de l'antinomie foncière ou de l'accord possible entre les formules du libéralisme quatre-vingt-neuvième et celles de la conception chrétienne de la liberté.

Il n'est pas impossible, aux dires de certains, que, pour protéger contre les dangers les plus pressants ses positions en partie menacées, l'Eglise ait été entraînée parfois, par le souci des avantages immédiats, à des compromis de circonstance.

Sans même remonter aux imprudences par lesquelles, à la fin du XVIII[e] siècle, le clergé français, pour sauver ses privilèges particuliers, compromettait la monarchie très chrétienne, je pense ici, d'une part, aux malentendus qu'entraîna pour l'Eglise de France l'accord électoral avec le Bloc National de 1919. Je pense, mieux encore, aux équivoques malheureuses nées de l'accord conclu, sans souci assez précis des positions doctrinales, avec la « Bonne Allemagne démocratique » de la république de Weimar, équivoque que nous avons vues plus récemment reparaître avec la nouvelle Allemagne démocratique d'Adenauer [4].

Je pense surtout aux équivoques qui, sous le couvert du progressisme, cherchent un accord ou une conciliation avec les thèses doctrinalement condamnables du communisme.

Cette longue citation était utile pour justifier certaines appréhensions que nous a laissées la lecture de *l'Eglise et l'Etat*. Le titre permettait de pressentir une étude doctrinale sur les relations

[3] Il est clair que ces appréciations ne sauraient engager que l'auteur.

[4] Il eût été bon de préciser en quoi consistent ces équivoques et comment l'Eglise comme telle, peut en être responsable...

des deux pouvoirs. On a pu s'apercevoir qu'il n'en est rien. L'A. a simplement esquissé à grands traits l'histoire des contacts de l'Eglise catholique avec les Etats qui se sont succédé depuis sa fondation. Et cette esquisse, disons-le immédiatement, est extrêmement intéressante : l'A. est historien de métier et présente les faits dans le cadre extérieur où il les saisit. Une sorte de confusion cependant frappe le lecteur averti. De quelle Eglise l'A. parle-t-il ? Gens d'Eglise, laïcs, prêtres ou même évêques, ou Eglise elle-même en tant que société religieuse enseignant la doctrine chrétienne, dogmatique, morale et sociale ? La discrimination n'est pas toujours facile à faire, il faut en convenir. L'attention du lecteur devrait cependant être attirée sur la nécessité de la réaliser dans la mesure du possible. Mais, au point de vue de l'Eglise en tant que société catholique, divinement instituée par le Christ pour « enseigner toutes les nations », on est parfois un peu étonné d'entendre que « sa romanité » a pu être et a été un obstacle à son expansion et même un motif de révolte contre elle. Enfin — et ceci est plus grave pour le théologien — il est impossible d'admettre que l'*enseignement officiel* des papes sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat aient pu admettre des assertions contradictoires ; et que fût nécessaire, de la part de Léon XIII, une répudiation expresse des anciennes formules théocratiques. Que la doctrine catholique, toujours substantiellement la même, ait dû trouver, au cours des âges, des expressions plus adaptées aux circonstances et surtout aux situations de fait, on l'admettra volontiers. Mais que nous devions aujourd'hui répudier un enseignement qui, dans la bouche de certains papes (je pense à la finale de la bulle *Unam sanctam*) a revêtu le caractère d'enseignement officiel, sinon *ex cathedra*, on ne saurait le concéder [5].

D'ailleurs, la bibliographie qui clôt le petit volume permettrait d'aborder l'élucidation doctrinale désirée. Citons au moins la belle étude de Jean Rivière, *L'Eglise et l'Etat au temps de Philippe le Bel*, le précieux volume du P. Lecler, *L'Eglise et la Souveraineté de l'Etat*, sans compter plusieurs articles du *D.T.C.* où divers auteurs ont su montrer, sous le progrès des formules, la continuité des principes. Mais pour saisir cette continuité, l'étude de l'aspect humain de la société religieuse ne suffit pas, il faut en comprendre l'élément intérieur et divin. Je *sais* sans doute, mais *je crois*...

* *

[5] Nous avons nous-même, à propos du livre de J. Rivière, *Le Problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, montré qu'il n'y a pas opposition de doctrine entre Boniface VIII et Léon XIII (*Ami*, 1926, p. 708-10).

« A l'encontre du libéralisme, il faut préconiser entre la puissance civile et la puissance ecclésiastique une union nécessaire ; une union qui ne soit pas une simple *coordination* des pouvoirs, mais une réelle *subordination* du pouvoir civil au pouvoir religieux : « Porro subesse Romano Pontifici, omni creaturæ humanæ *declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis* » a déclaré infailliblement Boniface VIII dans la clausule finale de la Bulle *Unam Sanctam*. Et pourtant, il faut reconnaître, avec la saine philosophie sanctionnée par Léon XIII, que « Dieu a partagé le gouvernement du genre humain en deux puissances, la puissance ecclésiastique et la puissance civile, « que la première est préposée aux choses divines, la seconde aux choses humaines », et que « l'une et l'autre sont chacune en son ordre souveraines, parce que renfermées en des limites déterminées et définies par la nature même et la cause prochaine de chacune d'elles » (Encycl. *Immortale Dei*).

Aucune contradiction entre les deux affirmations, aucune répudiation par Léon XIII des formules dites « théocratiques », de la part de Boniface VIII et de Léon XIII, affirmation de la même vérité, mais considérée sous deux aspects différents. Nous avons alors rappelé la distinction formulée par Billot entre la fin *de l'œuvre* (*finis operis*) et la fin poursuivie par l'agent (*finis operantis*). Si nous considérons *les actes humains comme tels*, c'est-à-dire comme des actes libres et moralement bons ou mauvais (même s'il s'agit d'actes ayant pour objet l'usage de n'importe quelle chose matérielle), la fin de l'œuvre s'efface devant la fin de l'agent, et la fin de ces actes libres ne peut être que la vie éternelle. De ce chef, pas de distinction possible entre subordination directe ou indirecte, parce que tous les actes humains *sont des moyens directement ordonnés* au perfectionnement de la vertu et finalement à la vue de Dieu dans le ciel. Tout gouvernant qui, par un acte de son administration, viole l'ordre à la fin dernière, tombe *ratione peccati* sous la juridiction du pape. C'est la thèse de Boniface VIII à l'égard de Philippe le Bel, comme l'a expliqué Boniface lui-même dans l'allocution consistoriale du 24 juin 1302 : « La distinction des deux pouvoirs, déclarait-il, est une vérité tellement élémentaire que le soupçonner d'avoir voulu la nier serait faire injure a un vieux canoniste comme lui. Jamais il n'a voulu attenter à l'autorité royale ; mais le roi doit bien reconnaître à son tour qu'il est soumis au pape, comme tous les autres fidèles, *ratione peccati* (cf. Rivière, *op. cit.*, p. 77-78). Les pontifes récents n'ont-ils pas agi de même en frappant des censures de l'Eglise les gouvernants violateurs des biens ou des personnes ecclésiastiques ? Pie X et la loi de séparation ; Pie XII et les persécuteurs communistes de Hongrie... D'autre part, si l'on fait abstraction de la fin suprême à laquelle tout agent libre et responsable doit rapporter ses actes, si nous considérons simplement la fin de l'œuvre, nous nous trouverons en face de deux fins et de deux modes de moyens : d'une part, le bien du salut éternel auquel se rapportent les moyens dits spirituels ; d'autre part, le bien de la vie présente, auquel se rapportent les moyens dits temporels. Entre ces deux fins, il n'y a aucune subordination directe ; mais il peut exister une subordination indirecte, en tant que le bien temporel est subordonné au bien spirituel dans la mesure non seulement où il ne doit pas lui apporter d'obstacle, mais encore où il doit lui être de quelque utilité, soit pour écarter les obstacles, soit pour fournir à l'homme des conditions où il puisse librement et facilement faire son salut.

Si d'une part c'est une vérité certaine que l'Eglise n'a reçu du Christ aucun pouvoir temporel ou politique et qu'elle n'a jamais revendiqué pour elle une juridiction directe sur les choses temporelles, d'autre part il faut proclamer que l'Eglise a reçu du Christ une pleine autorité sur les baptisés en ce qui concerne leur salut éternel ; aussi, *dans les sociétés chrétiennes*, la puissance séculière est, de droit divin, soumise indirectement à la juridiction ecclésiastique. Indirectement, c'est-à-dire que l'Eglise étant par le Christ instituée gardienne et juge de la morale, *de toute morale* — morale publique et privée, individuelle, sociale ou politique — les actes des gouvernants baptisés relèvent de sa juridiction en tant qu'ils sont ou non conformes à la moralité naturelle ou surnaturelle. Telle a été jadis la doctrine des Innocent III, Nicolas Ier, Boniface VIII ; telle est aujourd'hui encore la doctrine de Léon XIII, Pie X, Pie XI et Pie XII. Ces derniers papes n'ont-ils pas fréquemment déduit des principes qu'on vient de rappeler certaines applications pratiques concernant les devoirs de l'Etat à l'égard de l'Eglise ? Il suffira de citer Léon XIII : *a*) L'Etat a le devoir de professer la religion. Encycl. *Immortale Dei* : « La société politique a le devoir absolu de satisfaire par un culte public aux nombreux et importants devoirs qui l'unissent à Dieu.. Aussi, de même qu'il n'est permis à personne de négliger ses devoirs envers Dieu et que le plus grand de tous les devoirs est d'embrasser d'esprit et de cœur la religion, non pas celle que chacun préfère mais celle que Dieu a prescrite et que des preuves cetaines et indubitables établissent comme la seule vraie entre toutes, — ainsi les sociétés politiques ne peuvent sans crime se conduire comme si Dieu n'existait en au-

16. — La thèse de M. Roger Baron, **Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor** [6] est l'étude la plus approfondie que nous possédions sur le chef de l'Ecole de Saint-Victor au XII^e s.

Dans l'impossibilité de présenter un résumé de cette étude d'une richesse incomparable, on se contentera d'en indiquer le sens général et d'en souligner les traits les plus importants.

Une longue introduction critique (p. VII-L) expose l'œuvre littéraire d'Hugues, cette œuvre, fruit d'une activité de courte durée, mais importante par le nombre et la valeur des traités.

Un premier chapitre relate les différents catalogues, imprimés ou manuscrits, des écrits du moine de Saint-Victor ; il en étudie la valeur critique et les garanties au point de vue de l'authenticité des traits hugoniens. Cette longue investigation permet d'éliminer les œuvres faussement attribuées à Hugues. Mais, dans les ouvrages authentiques eux-mêmes, on saisit parfois un double procédé d'intégration et de désintégration : plusieurs parties réunies en une seule ; assemblages plus ou moins factices ; éléments destinés à faire partie d'une œuvre plus importante (vg. le *De Sacramentis*) et mis en circulation avant la constitution définitive de cette œuvre. Sous ce dernier aspect, la question d'authenticité se complique d'une question d'intégrité. Considération qu'on peut appliquer à la *Summa Sententiarum*, dont la paternité est aujourd'hui, à peu près unanimement, accordée à Othon de Lucques. Un premier enseignement de Hugues, se référant aux *Sententiæ*, reçues d'une théologie antérieure, anselmienne et abélardienne, peut avoir été recueilli par un élève donnant une structure à l'œuvre qui ira son chemin parallèlement au *De Sacramentis*. Une solution de ce genre a l'avantage d'éliminer les difficultés de la « fascinante énigme », comme l'appelait le P. de Ghellinck : « Même lorsqu'on fait la part belle à Théophraste, on se souvient d'Aristote. Disons, *mutatis mutantis*, que mentionner Othon n'oblige pas à oublier Hugues » (p. XLI).

Quelques pages (ch. II) s'efforcent d'établir une chronologie des œuvres de Huges. Bien peu de précisions peuvent être acquises à cet égard. Cependant la conclusion de l'A. est importante pour éclairer la marche de son exposé :

> Il serait illusoire de vouloir décrire chronologiquement le passage, chez Hugues, de la science à la sagesse, ses premiers ouvrages étant supposés des ouvrages didactiques, et les derniers, des ouvrages mystiques ; mais ce serait aussi céder à un mirage d'essayer de saisir le processus inverse, l'itinéraire de la sagesse à la science, ce qui supposerait qu'on situe toute l'œuvre mystique de Hugues dans la première période de son activité, et toute son œuvre à proprement parler scientifique dans la seconde période. Ainsi nous avons déjà le sentiment qu'il n'y a chez Hugues aucune conversion ni de la science à la sagesse, ni encore moins de la sagesse à la science, mais un approfondissement pour la coexistence ordonnée, et un effort tendant à l'harmonie, de la science et de la sagesse (p. XLIX).

La thèse elle-même (p. 1-230) comporte cinq chapitres. Le premier fait suite à la conclusion qu'on vient de lire : « *la raison à l'intérieur de la foi* ». Un passage du *Didascalicon* semblerait faire de Hugues un contempteur de la raison : *rerum incorrupta veritas ex ratiocinacione non potest inveniri*. Replacée dans son contexte, cette phrase signifie exactement le contraire de ce qu'on voudrait lui faire dire :

> Ceux qui commencent par rejeter la dialectique ne peuvent pas se garder de l'erreur en étudiant la nature des choses. Car si l'on n'étudie d'abord quel raisonnement tient le chemin logique du vrai, celui du vraisemblable, si l'on ne distingue d'abord le raisonnement valable du raisonnement suspect, *l'incorruptible vérité des choses ne peut se trouver par le raisonnement*. (*Didasc.*, I, 11 ; P. L., CLXXVI, 748).

Ce qui est vrai pour Hugues, c'est que la raison doit penser « à l'intérieur de la foi ». Pour Hugues, la raison, d'une part, ne se confond pas avec la foi ; d'autre part, elle reste à l'intérieur de la foi. Disciple de S. Augustin, Hugues tient que

> la certitude de la foi est un soutien et une lumière pour la raison. Sans ce soutien, la raison risque de trébucher, sans cette lumière, de vaciller. Au-delà même des plages rendues par la foi lumineuses — au moins dans un clair-obscur — elle sait que demeure l'océan de divine clarté.
>
> Cependant... la foi ne s'entend pas seulement au sens subjectif, mais au sens objectif et désigne aussi l'ensemble des vérités proposées par la Révélation, crues par l'Eglise et devant être crues par chaque fidèle. Cette foi est le fondement de la vérité et ne pas construire sur ce fondement, c'est tomber dans l'erreur. Elle est une règle ; avec cette règle, jamais il ne faut être en désaccord ; à cette règle ont doit toujours chercher à se conformer. Ce caractère normatif que la foi tient de son origine fait d'elle l'autorité suprême. Jamais aucune raison, jamais la raison ne peut prévaloir contre cette autorité. Plus qu'une norme négative, la foi est une norme positive ; non seulement elle empêche les déviations, en permettant de reconnaître les sentiers de l'erreur, mais elle indique la route à suivre par la ligne de vérité qu'elle dessine. Plus encore, elle est elle-même la source de vérité, que ne pourra jamais épuiser, à quelque degré qu'on le suppose parvenu, l'*intellectus fidei*. Elle constitue même une sorte de sphère à l'intérieur de laquelle s'exerce l'activité ra-

cune manière, ou se passer de religion comme étrangère ou inutile, ou en admettre une indifféremment selon leur bon plaisir ; en honorant la divinité, elles doivent strictement suivre les règles et le mode suivant lesquels Dieu lui-même a déclaré vouloir être honoré. Les chefs d'Etat doivent donc... mettre au nombre de leurs principaux devoirs celui de favoriser la religion, de la protéger de leur bienveillance, de la couvrir de l'autorité des lois et de ne rien statuer ou décider qui soit contraire à son intégrité. — *b*) L'Etat a le devoir de protéger et de défendre l'Eglise. — *c*) L'Etat a le devoir d'interdire les faux cultes, à moins que n'intervienne une nécessité véritable de la tolérance à leur endroit : « L'Eglise tient compte du poids accablant de l'infirmité humaine et elle n'ignore pas le mouvement qui entraîne à notre époque les idées et les choses. Pour ces motifs, tout en n'accordant de droits qu'à ce qui est vrai et honnête, elle ne s'oppose pas cependant à la tolérance dont le pouvoir public croit pouvoir user à l'égard de certaines choses contraires à la vérité et à la justice, en vue d'un mal plus grand à éviter, ou d'un bien plus grand à obtenir ou à conserver... Mais il faut reconnaître que plus il est nécessaire de tolérer le mal dans un Etat, plus les conditions de cet Etat s'écartent de sa perfection... » (Léon XIII, Encycl. *Libertas*).

On le constate : la doctrine reste substantiellement la même ; mais l'expression en est adaptée aux circonstances et aux situations de fait. — Voir dans le *D. T. C.* nos articles : *Tolérance* et, relativement au respect des droits de l'Eglise et les familles dans la question de l'enseignement, *Scolaire* (législation).

[6] Roger Baron, docteur en théologie, docteur ès-lettres. *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. — In-8 de L-284 p. Paris, 1957. Lethielleux.

tionnelle. Cela semble évident pour la science divine, la *divinitas*. ...Que la *divinitas* soit le domaine premièrement de la foi et secondairement de la raison, on n'en saurait douter puisque Dieu n'est ni « *totus manifestus* », ni « *totus absconditus* ». Le Dieu qui s'est révélé reste un Dieu caché ; mais la raison qui part à sa recherche ne peut être qu'une raison illuminée par sa Parole (p. 28-29).

Le chapitre II rappelle comment « *les arts, les sciences et la philosophie* » se relient les uns aux autres dans la pensée d'Hugues pour constituer le préambule humain à la connaissance de la *divinitas*. C'est une sorte de propédeutique à la science de la divine Parole. Nous ne nous attarderons pas à la longue et subtile analyse qu'en fait notre auteur.

« *La* divinitas *ou science divine* » (ch. III) est au centre de la pensée et de l'œuvre de Hugues. On n'y parvient que dans la mesure où l'on sait pénétrer les sens de l'Ecriture. Pour y conduire son auditeur, Hugues redit les règles d'interprétation, recueillies jadis par S. Augustin, qui nous situent en plein domaine des sens scripturaires : historique, tropologique, spirituel et allégorique. Pour Hugues, le sens littéral, tout nécessaire qu'il soit, est insuffisant :

> Sur le sens littéral, on voit s'appuyer les sens spirituels, toujours en conformité avec la norme de la foi. Dans la *Divina Pagina* nous apercevons une série de sacrements — de mystères qui transparaissent : sacrement de la Trinité, sacrement de la création visible et invisible, sacrement de la pénitence de l'homme, sacrement de la loi naturelle, sacrement de la loi écrite, sacrement de l'Incarnation du Verbe, sacrement du Nouveau Testament, sacrement de la Résurrection. C'est toute la « divinité », comme dit Hugues. *Hæc est tota divinitas*. Aussi devine-t-on le soin qu'il apporte à l'étude du sens allégorique. S'il est sévère pour tous ceux qui, si légèrement, oublient l'importance du sens littéral, il se sépare aussi bien de ceux qui n'ont pas le souci d'y superposer l'interprétation mystique et ne comprennent par exemple... la prophétie de l'Emmanuel que dans la perspective de l'histoire d'Achaz (p. 115).

Appliquée à l'Ecriture, la méthode allégorique est, chez Hugues, l'objet d'une théorie très complexe. Il distingue jusqu'à six élements symboliques : la chose, la personne, le nombre, le lieu, le temps, l'action. Mais le terrain de choix où triomphe l'allégorisme, c'est le nombre. L'A. en apporte ici (p. 123-124) des exemples suggestifs. Mais le théologien s'arrêtera surtout sur l'avant-dernier chapitre du *De Scripturis et Scriptoribus sacris*, qui a pour titre : *de materia sacræ scripturæ*. C'est l'objet de la *divinitas* que Hugues entend y définir ; et cet objet c'est le Verbe incarné avec tous ses sacrements, aussi bien ceux qui ont précédé sa venue depuis le commencement du monde, que ceux qui la suivront jusqu'à la fin des temps. Le *De sacramentis* reprend cette idée en faisant intervenir la distinction entre l'œuvre de création et l'œuvre de restauration.

> Tandis que l'œuvre de création est la formation du monde avec tous ses éléments, l'œuvre de restauration est l'Incarnation du Verbe avec tous ses sacrements... Traiter de « divinité », c'est-à-dire de théologie, pour Hugues, c'est avant tout considérer le Christ, qui a révélé Dieu en opérant le salut de l'humanité. Le Christ est au centre de l'histoire, et comme la *divinitas* est la vision de la grandiose histoire du salut du monde, le Christ est au centre de la *divinitas* (p. 125).

Ainsi le Livre I du *De sacramentis* — fait de la création, cause de la création, contemplation de Dieu un et trine, chute et misère de l'homme, choix du peuple fidèle et préparation de la restauration — nous conduit logiquement au Livre II, qui traite de l'Incarnation rédemptrice. Le Christ remplit la *divinitas* : tout ce qui le précède, l'annonce et le figure ; tout ce qui le suit, le rappelle et le continue en attendant qu'il revienne. Toute l'Ecriture est pleine de ses sacrements :

> Le sacrement est cette réalité sainte et mystérieuse dont parlent les *divina eloquia*, qui a fonction de signe et qui est donnée pour l'illumination, la purification, la transformation de l'homme. Les sacrements sont contemporains de l'humanité et ont commencé avec elle. Si l'homme déjà doit s'efforcer d'apercevoir sous les apparences du monde visible, l'invisible réalité..., il ne peut pas ne pas retenir tous ces sacrements qui lui sont offerts, porteurs de lumière et de vie. Tout au long de son histoire, il trouve à sa disposition les sacrements de la loi naturelle ; les sacrements de la loi écrite, les sacrements de la loi de grâce. Dans la dernière catégorie se trouvent spécialement mis à part les sacrements principaux, distincts des sacrements mineurs. Mais ces sacrements sont dans l'Eglise et l'Eglise elle-même est sacrement du Christ, comme le Christ est sacrement de Dieu.

Ici, un heureux développement sur les relations du Christ et de l'Eglise, dont il est le chef, le roi et l'époux. Eglise, multitude de ceux qui obéissent au Christ, mère de tous ceux qu'elle veut lui donner, arche du salut et corps du Christ. L'Eglise est corps du Christ. Le Christ en est la tête, les chrétiens en sont les membres. La foi nous fait membres et l'amour nous vivifie ; mais,

> sacramentellement, nous sommes unis par le baptême et nous sommes vivifiés par le corps et le sang du Christ. Par le baptême, nous devenons les membres du corps, et par le corps du Christ, nous participons à son œuvre de vie... Remarquable... l'identité d'expression pour désigner l'Eucharistie et l'Eglise : le chrétien s'unit au corps du Christ qui est l'Eucharistie, pour participer toujours plus au corps du Christ qui est l'Eglise... (p. 129).

Par là, Hugues nous fait pénétrer dans le mystère de l'Eglise. Ce mystère qui, sur terre, s'exprime en des signes porteurs de sa sainte réalité, est le prélude et la figure anticipée de la cité bienheureuse. Mystère d'ordre spirituel, l'Eglise est cependant institution d'ordre sensible, et Hugues ne dissocie pas ces deux aspects. Dans cette Eglise visible et sensible, il distingue les laïcs et les clercs : aux laïcs, l'ordre temporel ; aux clercs, la vie spirituelle.

> Car il y a deux vies, deux peuples, deux pouvoirs. Les deux pouvoirs sont souverains, chacun dans son ordre. Le pouvoir du roi s'étend au temporel, ou plus exactement suivant les termes de Hugues, aux choses de la terre et à ce qui est fait pour la vie de la terre, *quæ terrena sunt et ad terrenam vitam facta omnia*. Le pouvoir du Souverain Pontife touche le spirituel et tout ce qui est attribué à la vie spirituelle, *quæ spiritualia sunt et vitæ spirituali attributa universa*. Mais comme la vie spirituelle l'emporte sur la vie terrestre et l'âme sur le corps, le pouvoir spirituel a la prévalence sur le pouvoir terrestre ou séculier (p. 131) [7].

[7] Rapprochez cette doctrine du XII^e siècle de la mise au point faite dans la note 5 ci-dessus.

La fonction de l'Eglise n'est pas seulement de proposer la doctrine dont elle est dépositaire ; elle doit continuer, dans le monde, « l'histoire sacrée » par l'administration des ordres, des sacrements, des préceptes. Affirmation riche de sens et qui permet à Hugues de décrire la hiérarchie des ordres sacrés avec leurs prérogatives et leurs ornements, les sacrements majeurs et les sacrements mineurs (les sacramentaux), avec leurs symbolismes divers, de rappeler enfin la loi de l'Eglise avec l'étude des vertus et des vices. Ainsi le *De sacramentis* est un véritable traité de toute la théologie hugonienne : « Si ce traité ne laisse pas que de révéler pour une part l'aspect mystique du génie de Hugues et y introduit délibérément le symbolisme inhérent à sa vision chrétienne du monde et de l'Eglise, il est bien, cependant, un traité didactique, dont l'ensemble est magnifiquement structuré et dont les différentes parties, composées souvent avec beaucoup de soin, achèvent l'admirable architecture » (p. 132).

Sans nous arrêter au cadre temporal choisi par Hugues pour sa systématisation théologique, cadre merveilleusement adapté pour faire saisir la tension entre le temps et l'éternité, entre le devenir de l'humanité dans l'Eglise et le devenir de l'homme chrétien, jetons un regard rapide sur les deux derniers chapitres, qui abordent l'aspect proprement mystique de l'œuvre de Hugues.

Le traité *De arca morali*, avec plus d'abondance que le *De contemplatione* montre les différents degrés de la sagesse, qui finalement doivent nous conduire à la sagesse propre à l'état de nature glorifiée. On comprend ainsi qu'au-delà d'une sagesse naturelle, il y a, dès ici-bas, une sagesse de grâce, pouvant prendre différentes formes, prudence communiquée par Dieu, sanctification des œuvres bonnes, piété et ferveur, l'un des dons du Saint-Esprit. En tout cas, « elle est une communication de Dieu, une participation de sa sagesse, où se trouvent condensés les éléments d'ordre, de rectitude, de saveur, discernés dans la notion première de sagesse » (p. 165). Mais le degré suprême qui se présente ici-bas comme le couronnement de la pensée et de la vie, c'est « la sagesse de contemplation » étudiée au ch. V.

Ici, la pensée de Hugues subit incontestablement l'influence de S. Augustin, de Cassien, du pseudo-Denys et de Scot Erigène. Elle n'en est pas moins très personnelle. L'A. l'étudie minutieusement et en marque tous les aspects. Quelques indications sommaires pour ne pas allonger démesurément cette recension :

Pour Hugues, le point de départ est la méditation et même la lecture. Mais une fois l'âme mise en route vers l'ascension, sa grande préoccupation est de la disposer à la continuer jusqu'au bout. Y contribueront la pénitence et le recueillement, la vie intérieure et le détachement... Indication des trois voies : « par la première, l'homme intérieur, en nous est guéri ; par la seconde, il est orné de vertus ; par la troisième, il se nourrit des mets très doux de la contemplation » (*De contemplatione*).

. . . .

Dans la pensée de Hugues, apparaissent manifestement deux orientations de pensée, l'une qui consiste à écarter le monde pour rentrer en soi, afin d'y trouver Dieu, auteur de soi et du monde ; l'autre, qui fait considérer dans le monde le reflet de la lumière de Dieu et monter de la beauté visible à la beauté invisible... (Ainsi), la connaissance du monde se joint à la connaissance de l'âme, qui se joint à la connaissance des divines paroles, pour conduire à la connaissance de Dieu.

Cette trajectoire de la pensée suppose une trajectoire de la vie. Et la contemplation, tant sur la ligne de la pensée que sur la ligne de la vie, n'est pas une contemplation d'ordre purement philosophique de l'ordre de la connaissance, mais une contemplation d'ordre mystique, de l'ordre de l'expérience de la divine Réalité. De cette expérience, le *De arrha animæ* donne la description d'une très pure beauté :

L'âme d'abord mise en face de l'essentiel problème de la vie — « Tu ne peux pas vivre sans amour » — a pris conscience du véritable amour et a vu toutes ses objections tomber l'une après l'autre. Pourquoi un amour singulier et général serait-il impossible ? L'amour qui est à la fois ceci et cela n'en est que plus admirable. Pourquoi s'étonner de se savoir choisi et non encore admis à la chambre nuptiale ? Les patiences de l'amour soulignent sa profondeur. Pourquoi douter d'un amour qui a su aimer malgré la souillure et qui ne peut qu'augmenter quand il voit qu'on cherche à se revêtir de vraie beauté ? L'amour ne voit pas seulement ce que l'on est, mais ce que l'on devient.

A ce moment, l'âme veut poser une dernière question : « Quelle est donc cette douceur qui parfois, à son souvenir, me touche et m'attache avec tant de violence et de suavité : comme si j'étais enlevée à moi-même et emportée je ne sais où ? Subitement je suis toute nouvelle et toute transformée ; et je ne puis dire le bonheur que je ressens. Ma conscience est toute réjouie... ; mon cœur s'illumine... ; mon esprit lutte avec une espèce de délices pour ne pas s'écarter de celui qu'il veut toujours embrasser ; et comme s'il avait trouvé en lui la fin de ses désirs, il éprouve une souveraine et ineffable exaltation sans rien chercher de plus, sans aspirer à rien d'autre, voulant toujours être ainsi... En vérité, c'est lui, c'est ton bien-aimé qui te visite. Mais il vient invisible, caché, insaisissable. Il vient pour te toucher, non pour être vu ; pour t'avertir, non pour être saisi. Il vient, non pour s'infuser tout entier, mais pour se laisser goûter ; non pour emplir ton désir, mais pour attirer ton amour » (*De arrha animæ*).

Ainsi, plus nous fuyons le monde et nous approchons de Dieu, plus nous sommes en mesure de voir entre Dieu et l'âme se réaliser l'union. Les dernières descriptions de Hugues nous mettent dans la perspective du « mariage spirituel », reprenant dans un finale extatique le motif, par anticipation, déjà entendu, de l'âme se livrant, ses sens complètement assoupis, aux regards de l'Epoux et se donnant à ses bienheureux embrassements. Ainsi,

parvenus au plus haut sommet de cette ascension, où l'effort personnel, inspiré et soutenu par la grâce, prépare à l'accueil, dans la passivité, des dons de Dieu les plus élevés, nous sommes mis en contact, dans une exceptionnelle vibration de lumière et d'amour, qui, si elle n'a pas été annoncée par des étapes dramatiques, succède cependant à la nuit du dépouillement, avec une paix et une suavité qui rappellent celles de la mystique de S. Jean, à laquelle fait écho cet Hugues de Saint-Victor, appelé, non sans raison, une « apparition essentiellement johannique. »

Cette harmonie de la vision suprême ne fait pas disparaître la distinction entre le Créateur et la créature — donc, pas de panthéisme — et restera

sagesse de grâce, même parvenue à sa consommation et n'ayant plus besoin du « sacrement de la foi », — donc pas d'ontologisme.

L'ouvrage se clôt (p. 230-263) par un index bibliographique très soigné : 1° Œuvres de Hugues de Saint-Victor : éditions générales ; éditions partielles ; éditions spéciales (*Regula S. Augustini, Didascalicon*) ; — 2° *Traductions* (manuscrites et imprimées). — 3° Documents ou études sur Hugues de Saint-Victor (biographie) ; études critiques sur l'œuvre ; études générales; études concernant les disciplines du *Lector artium* et de la *Propédeutique* ; concernant l'*Homo interior*. — Influence de Hugues de Saint-Victor. Histoires, Encyclopédies et Dictionnaires. Suivent l'Index des noms cités au cours de l'ouvrage ; un Index analytique ; la Table des matières.

* *

17. — Après Hugues, l'histoire nous conduit à S. Thomas d'Aquin. Une thèse de la Grégorienne expose **L'Ordre de l'univers dans la théologie de S. Thomas d'Aquin** [8].

L'A. s'inspire de l'ouvrage en deux volumes du P. Legrand, S. J., *L'univers et l'Homme dans la philosophie de S. Thomas* (Bruxelles, 1946). Mais chez notre auteur, le terrain strictement philosophique se complète de considérations théologiques, comme le péché originel, l'Incarnation, la prédestination et la réprobation. Et, de fait, il est impossible d'étudier l'ordre de l'univers sans considérer ces thèmes théologiques qui y entrent essentiellement.

Le chapitre premier nous introduit dans la pensée de S. Thomas junior, c'est-à-dire commentateur du Maître des Sentences. Déjà dans le commentaire de la *Dist.* I, q. 44, q. 1, S. Thomas, en vue du bien de l'univers, envisage l'ordre des parties de l'univers entre elles, et l'ordre de l'univers lui-même à Dieu qui est sa fin. A ce double point de vue, l'homme et l'ange ont leur place dans l'ordre universel. Mais il faut compter aussi avec le mal qui a troublé l'ordre : néanmoins le mal concourt à la perfection, non par lui-même, certes, mais accidentellement par le bien qu'il provoque. Et c'est ici qu'intervient la considération de l'Incarnation. Quant à la consommation de l'univers matériel, elle doit concourir à la glorification finale de l'homme. La comparaison de S. Thomas avec deux théologiens immédiatement antérieurs de quelques années, S. Albert le Grand et S. Bonaventure, montre l'influence que ces deux auteurs ont pu avoir sur la pensée de S. Thomas dans ses œuvres, même postérieures au commentaire.

L'ordre de l'univers à Dieu comme fin dernière, tel est le sujet abordé dans le ch. II. Mais ici, en dehors de la considération qui montre l'ordre général dirigé par la providence, l'A. s'attache à une considération spécifique, celle de l'assimilation des créatures à la bonté divine, assimilation plus parfaite chez celles des créatures qui par leur activité intellectuelle pourront s'approcher davantage de Dieu, surtout dans l'hypothèse d'une participation surnaturelle à la bonté divine, et l'A. fait ici sienne l'affirmation du P. Legrand :

> C'est encore la vie de l'esprit, c'est la possession de son bien par l'acte d'intelligence, qui est *la fin* de toutes choses et leur ultime raison d'être... L'esprit est donc à l'origine de toutes choses dans l'univers ; mais *c'est à l'esprit également et à sa vie immanente, c'est à cette possession de soi et de son bien par l'acte d'intelligence que l'univers est destiné...* En affirmant que tout, dans l'univers, est destiné à l'esprit, ce que nous voulons dire, *c'est que l'esprit est pour lui-même et que le monde matériel est pour un esprit qui ne pourrait être lui-même sans être complété par lui* (p. 56-57).

Ainsi l'activité intellectuelle est le complément nécessaire pour que l'assimilation parvienne à sa perfection : c'est du moins un des points que P. Rousselot a mis en relief dans *L'Intellectualisme de S. Thomas* : « La vision de Dieu par les créatures est elle-même contenue sous l'assimilation et présentée comme un de ses modes, de tous le plus parfait » (cité p. 62).

« L'ordre interne de l'univers » appelle tout d'abord « une considération générale ». En premier lieu : l'univers dans sa totalité. C'est le bien du tout qui, dans la pensée divine, domine l'ordre voulu par Dieu : « Le bien particulier, dit expressément S. Thomas (*C. G., I*, c. 86, § 3) est ordonné au bien du tout comme à sa fin... ; le bien de l'univers est donc la raison pour laquelle Dieu veut chaque bien particulier dans l'univers ». Cette considération générale permet à l'A. d'aborder dans la seconde partie du chapitre la raison de la distinction des parties dans le tout, les unes plus parfaites que les autres, précisément parce qu'une telle diversité est nécessaire à la perfection de l'ensemble. Principe extrêmement fécond, pour aborder le problème de l'optimisme et du mal. L'optimisme du monde est relatif et doit être considéré dans la nature des relations qui unissent les parties entre elles (3e partie). L'unité et la perfection que Dieu a voulues dans le monde dépendent non seulement de la relation que chaque être peut avoir avec Dieu, mais encore des relations particulières qui rattachent plus étroitement les parties les unes aux autres. Et c'est dans cette interdépendance des êtres entre eux que le mal peut se glisser (4e partie) et qu'il trouve son explication.

Et voici finalement (ch. IV) les considérations particulières qui touchent de plus près à la théologie. Tout d'abord la *béatitude* des créatures raisonnables est le but suprême de l'ordonnance providentielle. Cette béatitude doit être dans les desseins divins l'apanage des *anges*, puis de l'*homme*. Les *créatures irrationnelles* mises à la disposition de l'homme, doivent l'aider à atteindre sa fin. En ce sens sont donc dirigées, dans l'ordre voulu par Dieu, les activités angéliques, humaines et irrationnelles. Mais ces activités peuvent accidentellement s'opposer, individuellement, à l'ordre du bien : c'est alors le problème du mal en face de la béatitude et, par rapport à la fin dernière obtenue ou manquée, celui de la prédestination et de la réprobation.

On peut donner comme conclusion à ce bel exposé de la doctrine catholique sur l' « ordre de l'univers dans la théologie de S. Thomas d'Aquin », cette pensée du P. Humbert Bouëssé (*Le Sauveur*

[8] « Analecta gregoriana ». — John H. Wright, S. J. *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*. — In-8 de 224 p. Rome, Université grégorienne, 3 doll. 50.

du monde, t. I, p. 104) ; qui répond à la dernière question envisagée par le P. Wright, *Le Christ et l'Ordre de l'Univers* (p. 177-86) :

Si Dieu a voulu l'Incarnation, c'est, en dernière analyse, *par amour de l'univers* dont elle constitue le couronnement splendide. Car, dans cette nature humaine singulière qui subsiste en personnalité divine, c'est toute la création spirituelle et corporelle qui est exaltée, poussée à son dernier achèvement, réunie dans l'unité suprême. C'est ensuite, et plus spécialement, *par amour de l'homme*. Car, dans sa haute sagesse et sa bonté miséricordieuse, Dieu n'a permis la chute originelle qu'en vue d'une réparation qui conduirait l'humanité et la création entière à leur ultime perfection. Ces perspectives dessinent à nos yeux la théologie rédemptrice et la théologie authentique de S. Thomas d'Aquin.

* *

17*bis*. — On intercale ici la présentation d'un ouvrage, non prévu dans le sommaire (voir *Ami*, p. 455), mais que l'auteur a bien voulu, entre temps, nous communiquer. Il s'agit de **La Théologie comme science au XIII[e] siècle**, par M.-D. CHENU, O. P. [9]. C'est, en vérité une troisième édition, revue et très augmentée, d'un premier essai, paru en 1927, dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. Cet essai

tendait à montrer comment, par l'introduction de l'épistémologie aristotélicienne, s'était constituée au XIII[e] siècle, dans une réflexion explicite, la théologie comme science. S. Thomas d'Aquin était le maître de cette opération de grande envergure, qui devait commander le développement ultérieur de la doctrine sacrée.

« Essai approuvé de beaucoup, discuté par d'autres, accusé même de discréditer la théologie scolastique, son caractère spéculatif, sa méthode, la valeur des conclusions qu'elle tire du donné révélé » (p. 9, note 2).

La thèse générale est celle-ci :

S. Thomas... a su — et osé — poser nettement le principe d'une intégrale application du mécanisme et des procédés de la science au donné révélé, constituant par là une discipline organique où l'Ecriture, l'article de foi est non plus la matière même, le sujet de l'exposé et de la recherche, comme dans la *sacra doctrina* du XII[e] siècle, mais le *principe*, préalablement connu, à partir duquel on travaille, et on travaille selon toutes les exigences et les lois de la *demonstratio* aristotélicienne (p. 11).

Pour bien comprendre la pensée de l'A., oserait-on conseiller au lecteur de lire, dans l'article du P. Congar, *Théologie* (*D.T.C.*, XV), col. 378-392, ce qui concerne l'œuvre et les initiatives de saint Thomas ? Le terrain serait déblayé et toutes objections résolues.

Le P. Chenu rappelle qu'avant S. Thomas, grammaire et dialectique étaient devenues les instruments, plus ou moins disciplinés, pour déterminer le sens des textes bibliques. Hugues de Saint-Victor avait réagi (voir ci-dessus) contre cette méthode qui faisait passer au second plan l'intelligence spirituelle fournie par l'allégorisation du texte. La révélation d'Aristote et le développement des institutions et programmes universitaires devaient amener une transformation dans l'enseignement même, passage à des problèmes spéculatifs que la pure lecture de la Bible ne pouvait soulever. De là, les *quæstiones*, qui « n'étaient pas que le renforcement et la normalisation scolaire de la dialectique dans la lecture des textes », mais qui « impliquaient un déplacement dans l'objet même de la curiosité et du travail du théologien :

non plus curiosité textuelle sous la lumière de la foi, mais problème extra-scripturaire, spéculatif, dont l'Ecriture n'était que le support, et dont les structures n'avaient rien à voir avec l'exégèse, ses lois grammaticales ou même dialectiques. Ainsi, ce ne sont plus les seules règles de la dialectique qui sont en jeu, mais bien une technique de la démonstration, on va dire bientôt de la science. Le terme de *sacra pagina* va se trouver périmé, car ce n'est plus de la page biblique qu'il s'agit, sinon en sous-sol ; voici paraître le mot de *theologia*... qui va prendre corps épistémologiquement, même sous la rubrique imprécise de *sacra doctrina*, avec l'entrée de la « science » aristotélicienne. »

La « science » de la théologie va se préciser, non sans les résistances des augustiniens. On pourra lire, dans l'article *Théologie* (col. 386-88) la raison de cette opposition. Les augustiniens étudient le donné révélé par rapport à la cause finale ; S. Thomas l'envisagera, sans doute également sous cet aspect, mais encore et principalement sous le rapport formel : ce que sont les choses, ce qu'elles présentent en elles-mêmes d'intelligible. Et c'est par là que l'étude du donné révélé acquiert une autonomie réelle, justifiant le caractère scientifique de la théologie. Un mot de Guillaume d'Auxerre laissait déjà pressentir ce nouvel aspect de l'étude des choses de la foi. L'activité intellectuelle à l'intérieur de la doctrine sacrée n'est pas seulement stricte besogne de défense, mais elle est complaisance de la foi qui, loin de s'appuyer sur les « raisons », leur donne consistance ; car « la foi est une illumination de l'esprit pour voir Dieu et les choses divines, et plus parfaite est cette illumination, plus clairement l'esprit voit, non seulement que ce qu'il croit est, mais comment et pourquoi il est comme il le croit : et ceci est *comprendre* ». Et, plus hardiment : « *Apud Aristotelem, argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem ; apud Christum autem argumentum est fides faciens rationem* ».

Pour répondre aux difficultés soulevées par les augustiniens, et éviter la rupture entre le domaine de la foi et celui de la raison, il faut replacer la notion de la science théologique à sa place dans la théorie de la subalternation. Citons ici plus amplement notre auteur :

Toute science requiert une évidence de départ ; mais cette autonomie de l'esprit, dans le savant, n'est pas un absolu sans variantes ni degrés, et le multiple organisme du savoir nous impose un assouplissement de ce principe selon l'échelle des diverses disciplines. La vérité est une, mais il y a divers systèmes de vérités qui la composent en notre esprit, et point n'est besoin, à chaque niveau, d'avoir l'ultime évidence des ultimes initiatives de l'esprit : chaque système, chaque niveau s'insère dans le système supérieur, tout comme les objets eux-mêmes dont l'analyse épistémologique révèle divers étages d'intelligibilité l'un en l'autre emboîtés. Des évidences commandent et imprègnent de lumière chaque système et lui confèrent une autonomie, mais ce sont des évidences *en un champ donné* ; à moins d'ériger en science suprême son savoir présent (c'est

[9] M.-D. CHENU, O. P. — *La théologie comme science au XIII[e] siècle*. — In-8 de 112 p. Paris, Vrin, 1957.

le péché du « spécialiste »), l'esprit se réserve en quelque sorte des insatisfactions et, s'il leur cède un jour en quête d'ultérieures lumières, ce sera sans dommage pour l'originalité et la spécificité des disciplines subalternes auxquelles il vaquait jusqu'ici...

La « docilité » du théologien qui « croit » ses principes sans en avoir l'évidence n'est donc qu'un cas particulier du régime normal des sciences. La *foi* qui lui procure sa lumière, son atmosphère spirituelle, est l'analogue des coordonnées spirituelles qui composent au savant son milieu de travail. Et de même que le physicien mis en appétit, tend à s'installer à l'étage d'intelligibilité du mathématicien au-delà de ses propres principes, ainsi le théologien, dans l'appétit de sa foi, tend à la claire vue des vérités divines que jusqu'alors il « croyait ». Sa science se suspend à la science de Dieu, ou de ceux qui « voient » Dieu, et, malgré son tourment de voir, il croît sans aucune hésitation les vérités reçues, et s'en fait des principes de théologie... (p. 71).

Avant d'aborder la difficulté inhérente à la doctrine thomiste, l'A. note les points de fécondation de la puissance scientifique dans le savoir sacré : 1° Continuité avec la science de Dieu : la théologie est digne d'être appelée *impressio divinæ scientiæ*. — 2° Constitution des principes : la foi, en œuvre de ses deux composantes, *auditus fidei* et *lumen infusum*, qui enquête, rassemble, compose, énonce, épure, définit, dans un long travail d'induction, pour extraire du donné révélé brut les principes à livrer au théologien. — 3° Codification des articles de foi, par le dégagement d'éléments destinés à être eux-mêmes principes. — 4° Construction scientifique :

Le travail de la raison devra ne jamais perdre le contact, technique et spirituel, avec les principes et ramène chaque fois à eux ses conclusions, non seulement pour en contrôler le bien fondé, dans cette opération de « réduction », de « résolution » où s'accomplit la science, mais pour en extraire l'intelligibilité profonde et la valeur surnaturelle dans la lumière des principes.

5° Science et vision : tout ce travail, dans et sous la foi, tend à la vision, à cette vision que Dieu a de lui-même, et dont le croyant reçoit l'« *impresario* » dans une foi provisoire...

Mais voici la difficulté : la science subalternée tient ses principes d'une science supérieure, mais, même subalternée, elle possède une autonomie d'objet et de méthode qui lui assure sa consistance.

Il n'en va pas ainsi dans la subalternation de la théologie à la science de Dieu et, sous sa subtile technicité, cet échec est grave. Il n'y a pas ici subalternation d'objet, mais seulement subalternation de principes ; le théologien reçoit ses principes de la science de Dieu (c'est la foi), mais l'objet qu'il traite n'est pas « extérieur » à celui de la science de Dieu ; il ne se constitue pas épistémologiquement par l'adjonction d'une propriété qui le tirerait hors le champ d'intelligibilité de la science subalternante, il reste identique en passant de Dieu dans l'esprit du théologien subalterné. Par conséquent nous ne retrouverons pas l'autonomie, relative mais réelle, que le physicien avait vis-à-vis du mathématicien. Certes le théologien, sous les principes et dans la lumière reçue, apportera ses instruments rationnels, concepts, raisonnements, analogies, etc., mais ce « mode argumentatif », comme on disait au XIII^e siècle, ce régime rationnel ne déportera pas l'esprit vers un *autre* objet en marge de la science divine... (p. 81).

Est-ce là une objection contre le caractère de science à accorder à la théologie ? Nullement : la théologie est une science, mais une science *sui generis*. La théorie de la subalternation éclaire son cas, mais il ne s'agit, selon S. Thomas lui-même, que d'une *quasi*-subalternation.

La subalternation est sauve en ceci que, ayant pour principe et lumière la parole de Dieu, la théologie ramène, « résout » ses élaborations et conclusions dans la science même de Dieu, comme en une science subalternante. Nous avons déjà observé que c'est là l'œuvre suprême et la plus haute jouissance du théologien.

Nous pourrions nous en tenir là : l'essentiel du thème abordé par le P. Chenu est suffisamment exposé. Toutefois, une conclusion mérite encore d'être relevée :

Nous ne pouvons donc, sans quelque équivoque, départager besogne et compétence comme on le fait parfois : la foi a pour objet la révélation (*revelatum*), tandis que la théologie a pour objet les conclusions que nous en pouvons tirer, le révélé « virtuel » (*revelabile*). Certes, la distinction des deux épithètes traduit heureusement le décalage qui, de la foi à la théologie, se produit dans la matière et dans la méthode ; mais elle court le risque de ne pas ménager l'intériorité affective du travail rationnel du théologien *dans* le donné révélé, et elle a parfois reflété un certain extrinsécisme de la théologie par rapport à la foi. Ainsi ne peut-on dire sans précision que l'objet de la théologie est la conclusion théologique proprement dite.

Une ultime et heureuse conséquence de la doctrine thomiste est l'unité théologale, dans laquelle la sagesse s'ajoute à la science. Dans l'augustinisme, science et sagesse se référaient à des objets différents : d'où la dualité, héritée de Platon, de la science et de la sagesse. S. Thomas, « dans la résorption de ce dualisme entre science et sagesse, sera plus fidèle à l'inspiration profonde, à cet amour de l'intelligence qui, dans la foi et sous la discipline du mystère, s'exerce impétueusement. L'épistémologie aristotélicienne fut le précieux instrument de cette synthèse : l'esprit reste d'Augustin. Les augustiniens, plus mystiques apparemment, n'avaient pas su réaliser l'unité spirituelle d'une âme, dont l'acte premier de religion serait l'exercice même de la raison : avec S. Thomas, l'immense curiosité de l'intelligence humaine devient acte religieux, bien mieux, exercice de foi. La théologie est, plu sintégralement que ne l'avait pensé Augustin, « *SCIENTIA... qua fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* » (p. 99-100).

* *

18. — Nous avons voulu signaler à nos lecteurs l'article de H.-D. Saffrey sur le livre du P.-A. Dondaine, O. P., **Secrétaires de S. Thomas** [10]. Le livre et l'article sont extrêmement intéressants et permettent de comprendre mieux la fécondité d'auteurs comme S. Augustin, S. Albert le Grand et S. Thomas, alors que les conditions de travail étaient bien inférieures à celles de notre temps. En indiquant ce livre et cet article, on n'a pas

[10] A. Dondaine, O. P., *Secrétaires de saint Thomas*, 2 vol. Rome, Ste Sabine, 1956 ; — article de H.-D. Saffrey, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, janv. 1957, p. 49-74.

ici l'intention d'en résumer le contenu, mais on veut simplement en rappeler les conclusions qui inciteront peut-être les théologiens de profession à s'y reporter. Ces conclusions sont simples : 1° Les maîtres du XIIIe siècle avaient à leur disposition des secrétaires auxquels ils dictaient leurs œuvres, des *scriptores* ; 2° S. Thomas a dicté presque toutes ses grandes œuvres tout au long de sa vie et il a eu plusieurs secrétaires, jusqu'à trois ou quatre en même temps ; 3° S. Thomas néanmoins écrivait aussi, mais *littera inintelligibilis* pour nous comme elle l'était pour les contemporains de frère Thomas.

Frère Thomas se serait aperçu bien vite que ses *socii* ne pouvaient lire son écriture ; ses autographes eux-mêmes, n'était-il pas obligé de les leur dicter ou de les faire dicter par un spécialiste, peut-être le fidèle Réginald de Piperno ? Désespérant de se faire lire, frère Thomas aurait alors composé ses œuvres en les dictant à partir de notes, de fiches, de schémas ou de brouillons plus ou moins élaborés sur les tablettes de cire ou des bouts de parchemin plusieurs fois réutilisés puis détruits... (p. 59-60).

Ces constatations sont utilisées par le P. Dondaine pour faire la critique de textes autographes ou dictés. La grande trouvaille de l'A. est d'avoir découvert un manuscrit dicté de la bouche même du saint docteur, et ce manuscrit contient la plus grande partie des questions *De veritate*. L'étude de plusieurs manuscrits du fonds latin de la Bibliothèque Apostolique Vaticane montre que nous sommes en présence d'un groupe de copistes très proche de S. Thomas lui-même. C'est le manuscrit *781* qui nous offre « l'original » du *De veritate*, c'est-à-dire l'état ultime du texte voulu par l'auteur et l'archétype de toute la tradition.

Sans entrer dans tous les détails relevés dans l'article de la *Revue des sciences phil. et théol.*, nous attirons l'attention de nos lecteurs sur sa conclusion :

Il serait inexact de considérer le travail du Père Antoine Dondaine comme de simples prolégomènes à l'édition critique du *De veritate*. La monographie que nous avons sous les yeux est un grand livre qui pour la première fois traite pour lui-même un problème nouveau : celui de la dictée par leurs auteurs des grandes œuvres théologiques du Moyen Age. C'est pourquoi l'intérêt de ce livre est multiple ; il concerne la critique textuelle dans laquelle il ouvre un chapitre nouveau, il intéresse les éditeurs du texte en fournissant la solution d'un problème-type qui expliquera mille autres cas, il s'adresse aussi aux historiens de la vie du Moyen Age et à tous ceux qui se consacrent à l'étude de la tradition des textes ; enfin, par delà les problèmes qu'il résout, il nous fait connaître un peu mieux un homme, frère Thomas d'Aquin, tel qu'il a vécu et travaillé au milieu de ses frères du couvent de Saint-Jacques et de ses collègues à l'Université de Paris.

* *

19. — Comment pourrions-nous passer sous silence le cinquantenaire de la **Revue des sciences philosophiques et théologiques** [1] ? Dans le numéro d'octobre 1956, les Pères Dominicains, ne publiant pas d'ouvrage jubilaire, n'ont cependant pas voulu laisser passer inaperçu cet anniversaire. Le Père Jacquin, un survivant alors de ces années déjà lointaines — (et lui-même disparu en décembre dernier) — redit ce que fut dès le principe l'intention de la *Revue*.

C'est en janvier 1907 qu' « un groupe de dominicains français, professeurs au Saulchoir » où ils étaient alors exilés, publiait le premier fascicule d'une nouvelle revue qui, soucieuse à la fois d'information étendue et d'esprit « strictement scientifique », voulait embrasser pour un « contact bienfaisant » l'ensemble des disciplines philosophiques et théologiques...

Il faut en faire remonter l'inspiration et le mérite premier au R. P. Ambroise Gardeil (dont l'*Ami* a rappelé l'œuvre théologique (1957, p. 70-72), en recensant l'ouvrage publié par son neveu le Père Henri-Dominique) :

Théologien avant tout, écrit le P. Jacquin, il n'en avait pas moins le sens des nécessités scientifiques du moment et, les circonstances lui paraissant favorables, il projetait d'en tenir compte dans l'organisation du programme scolaire. « On pouvait, a-t-il écrit lui-même, ambitionner de passer de l'ordre des études fondamentales à celui que j'appellerai l'ordre des études conquérantes. Mettre à la base de l'éducation une formation théologique sûre, solide, approfondie, puis, à ce fondement quasi-inébranlable, superposer la connaissance, puisée aux sources, des diverses spécialités scientifiques qui sont reconnues aujourd'hui comme les auxiliaires indispensables de la doctrine théologique, tel fut le plan, très nettement perçu dès le premier moment et poursuivi sans relâche par ceux qui eurent alors la haute direction des Etudes » (*Année dominicaine*, 1919, p. 79-80).

Ces projets avaient à peine abouti que les expulsions survinrent. Le collège théologique de Flavigny se trouva regroupé au Saulchoir et c'est là que quelques jeunes professeurs, qui avaient reçu la formation spécialisée instaurée par le P. Gardeil, jugèrent qu'ils devaient à leur Maître de ne pas la laisser infructueuse. De là naquit l'idée de la *Revue*.

La *Revue* traiterait de toutes les matières enseignées au Saulchoir, c'est-à-dire non seulement de la philosophie et de la théologie proprement dite, mais aussi de toutes les sciences annexes qui pouvaient les intéresser et les éclairer. De là le choix d'un titre très général : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Programme très large, mais qui avait l'avantage de grouper l'ensemble du corps professoral dans la réalisation d'une même œuvre et de fournir à chacun, avec une documentation sérieuse dans son propre domaine, un certain élargissement de son horizon intellectuel, par le contact avec d'autres sciences.

Ce programme a été maintenu, développé et la Revue n'a fait qu'amplifier la richesse de ses articles et de ses bulletins.

Si le P. Gardeil ne participa pas directement à cette entreprise, son influence en fut cependant l'inspiratrice. Aussi, son souvenir devait être présent dans le numéro du cinquantenaire. Le Père J. Tonneau le rappelle grâce à une évocation des principes mis en œuvre par un des maîtres du P. Gardeil, le P. Beaudoin, dans un traité *De conscientia* qui fut précisément publié par le P. Gardeil, après le décès de son auteur, mort l'année même où paraissait le premier numéro de la *Revue*. — La note du P. Chenu qui fait suite à cette étude, rédigée *con amore*, en mémoire filiale du « Maître », met en belle lumière l'unité vivante de la foi et

[1] *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1956. — *Anniversaires*, p. 629-669.

de la théologie dans l'œuvre de l'auteur du *Donné révélé et la théologie,* tandis que l'article du Père Garrigou-Lagrange montre, à propos du problème classique de l'habitation spéciale de la Trinité dans l'âme juste, comment le P. Gardeil a été l'un des pionniers de la renaissance de la théologie spirituelle, en rappelant fortement la structure *théologale* de la vie spirituelle. Deux textes inédits du P. Gardeil terminent cet ensemble.

A. MICHEL.

Les rigueurs de la mise en page nous contraignent à renvoyer à un prochain numéro la présentation du numéro des « *Etudes Augustiniennes* » consacré au « *Mémorial Gustave Bardy* ». (N. de l. R.).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Eugène de MAZENOD

évêque de Marseille
Fondateur des Missionnaires Oblats de Marie - Immaculée (1782 - 1861)
par le chanoine Jean LEFLON

Une grande part de l'intérêt qui s'attache aux monographies bien faites, depuis longtemps on l'a remarqué, vient de ce qu'elles jettent presque toujours de vives lumières sur l'histoire générale.

C'est la réflexion que les lecteurs du nouvel ouvrage de M. le chanoine LEFLON, professeur d'histoire à l'Institut catholique de Paris, sur *Eugène de Mazenod* ne manqueront pas de faire. Et c'est pour les y aider que nous présentons les quelques notes que voici.

Il ne s'agit encore que d'un t. I^er^. Dans une vie qui s'étendra sur 79 ans, il n'en couvre que 32. Mais ces années-ci vont de 1782 à 1814 ; elles se déroulent pendant le drame entier de la Révolution française, puis du Consulat et de l'Empire.

En sous-titre, l'auteur a mis ces lignes : « De la Noblesse de robe au ministère des Pauvres : *Les Etapes d'une Vocation.* »

Eugène de Mazenod a subi la pression des circonstances dans lesquelles il est né, a grandi, est arrivé à l'âge d'homme et dans lesquelles il a voulu être prêtre de Jésus-Christ. Rien de plus intéressant que de le suivre d'étape en étape, et de voir se tendre le fil providentiel par lequel Dieu le conduit au terme marqué pour lui.

* *

Charles-Joseph-Eugène de Mazenod naquit le 1^er^ août 1782, à Aix-en-Provence, où son père, Charles-Antoine de Mazenod, était Président de la Cour des Comptes, Aides et Finances.

Sa condition lui impose un grand train de vie, un hôtel de haute façade, des carrosses, un jardin, des équipages, une abondance de valets en livrée, mais aussi et par voie de conséquence, souvent des dettes et des traces financiers.

Charles-Antoine de M. n'avait pas échappé à ce dernier fleau. Il avait essayé d'y pallier par un mariage d'argent, qui ne fut pas très heureux. Ce sera donc dans un foyer quelque peu désuni et que les événements contribueront à diviser encore davantage, que grandira le jeune Eugène.

Il n'avait que sept ans quand furent convoqués les Etats-Généraux. Trop jeune pour prendre part aux discussions politiques dont fut marquée cette convocation, il ne put cependant ne pas entendre les rumeurs confuses dont la France entière se trouva soudain remplie. Ces rumeurs, en Provence, furent plus violentes qu'ailleurs. La noblesse se trouva partagée en deux clans : les nobles *fieffés* et les *non-fieffés.*

Et comme les nobles de Provence dont M. de Mazenod, s'obstinaient dans le maintien de ce qu'ils croyaient leurs droits séculaires, ils ne furent pas admis à Versailles à la procession du 4 mai 1789, où ne figurèrent que les élus des non-fieffés, triomphants et narquois.

Ce n'était qu'un début dans les tribulations de la noblesse. M. de Mazenod avait dû confier son fils aux Doctrinaires, qui tenaient un collège assez réputé à Aix, mais dont les idées étaient favorables à la Révolution. Les exercices scolaires revêtaient la couleur des événements du jour. L'année 1789-1790 se termina, le 10 août, par un exercice « sur la Constitution française, les droits de l'homme et du citoyen ». La rentrée d'octobre se fit, comme d'ordinaire, le jour de la Saint-Luc, le 18 octobre. Les esprits, à cette date, sont très échauffés dans la ville. On parle d'un complot des aristocrates contre les patriotes. Un homme se dresse pour s'opposer à ce péril fortement grossi, c'est un illuminé, un aigri, un malade brûlé de fièvre, l'abbé Rive, qui fonde, le 31 octobre, le club des « *Vénérables Frères Anti-politiques* », qui se nomme ainsi parce qu'il prétend passer à l'action et faire trêve aux discours stériles. Une agitation se développe dans Aix. On crie : Vive la Nation ! On s'en prend même aux officiers du Régiment du Lyonnais, qui avec des magistrats et des gentilshommes discutent paisiblement dans un café. Les officiers dégainent. Une bagarre s'ensuit. Le sang coule. Bientôt il est question d'arrêter les nobles dans leurs hôtels. M. de Mazenod, qui s'était toujours distingué comme le porte-parole des privilégiés, se croit visé. Bref, il prend le parti de passer la frontière et de se réfugier à Nice, qui, à cette date, appartenait au Piémont. Il semble bien que cette première émigration se soit faite le 13 décembre 1790. En partant de la sorte, Charles-Antoine se croyait bien sûr de revenir très vite et de tenir encore le haut du pavé. Nul ne pouvait penser que son exil se prolongerait 26 ans, qu'il ne rentrerait jamais dans son hôtel, pour y reprendre la vie commune avec sa femme, que la famille elle-même se disperserait définitivement.

Pourtant, le père est parti seul. Son fils Eugène a repris en janvier 1791, ses études au collège des Doctrinaires. Mais bientôt on apprend que les Doctrinaires, en masse, ont prêté, le 30 janvier 1791, le serment à la Constitution, prescrit par le décret du 27 novembre 1790, mais condamné par les évêques. Un problème de conscience dut se poser au père d'Eugène. Pouvait-il laisser son fils aux mains de prêtres schismatiques ?

Ce fut sans doute la raison principale pour laquelle, un oncle du jeune Eugène, chevalier et

capitaine de vaisseau, arriva à Aix en février 1791, et déclara qu'il venait chercher l'enfant pour le conduire à son père. Un conseil de famille se tint aussitôt. Finalement, on décida que le désir du père devait prévaloir. L'enfant dut donc partir pour Nice, en grand secret, sans dire au revoir à personne. Mais à Nice, les maisons d'éducation étaient rares. M. de Mazenod fit les démarches nécessaires pour faire accepter son fils — non sans peine — au collège des Nobles à Turin, où l'on n'entrait pas aisément. Le collège venait d'être réformé et confié aux Barnabites.

Si les Doctrinaires d'Aix n'ont laissé aucune trace de leur action dans l'esprit du jeune Mazenod, il n'en fut pas de même des Barnabites de Turin. Leur supérieur surtout, le R. P. Scati, le marqua d'une empreinte profonde et c'est peut-être d'elle que l'on doit marquer le début de la future vocation d'Eugène.

En avril 1794, les Mazenod jugèrent prudent de quitter Turin, pour se réfugier à Venise. Les révolutionnaires de France, loin de s'effondrer, comme les émigrés l'avaient toujours espéré, se faisaient envahissants et leurs armées menaçaient le Piémont. Le premier ministre du royaume de Sardaigne, Graneri conseillait aux de Mazenod de se retirer. Venise était loin. Derrière ses lagunes, elle semblait à l'abri des attaques. On se décida donc pour Venise. Tout près de là, à Vérone, se trouvait la résidence du « Régent » — le comte de Provence, héritier du trône, après le petit Louis XVII.

Venise était alors l'un des lieux les plus dissipés de l'Europe. Jadis puissance maritime et commerciale, la ville était devenue comme une capitale du plaisir et de la débauche élégante. Son fameux *Carnaval* durait une bonne partie de l'année !

« Quel pays de dissipation que la Venise d'alors, écrira plus tard Mgr de Mazenod... On n'accourt en ce lieu que pour s'amuser. »

Ce ne fut cependant pas le cas de M. de Mazenod. Pour vivre, il dut s'adonner au commerce, et qui plus est, à un commerce clandestin et interdit par la loi vénitienne. Lui un noble qui aurait jadis cru déroger en faisant du commerce ; lui, un homme de loi, chargé de faire respecter les lois ! Mais l'impérieuse nécessité est là. Il faut vivre.

M^me^ de Mazenod était rentrée en France, avec sa fille, dès 1795, pour ne pas laisser confisquer ses biens, alors que son beau-père venait de mourir et qu'elle pouvait se faire restituer sa dot, sur la succession.

Que devenait, pendant ce temps, Eugène de Mazenod ? La Providence veillait sur lui. Il avait fait la connaissance d'un pieux ecclésiastique, don Bartolo Zinelli, qui l'introduisit dans sa famille, riche, très pieuse et d'une tenue morale impeccable. Don Bartolo se chargea de son instruction et de son éducation. Ce fut pour le jeune étudiant une faveur inestimable.

Mgr de Mazenod a parlé de cette période de sa vie, plus tard, dans les termes suivants :

« Epoque décisive pour moi, où furent jetés par un homme de Dieu, dans mon âme préparée par sa main habile et la grâce de l'Esprit-Saint dont il était l'instrument, les fondements de religion et de piété sur lesquels la miséricorde de Dieu a construit l'édifice de ma vie spirituelle. C'est à l'école de ce saint prêtre que j'appris à mépriser les vanités du monde, à goûter les choses de Dieu. »

« C'est de là, dira-t-il encore, que date ma vocation à l'état ecclésiastique. »

Cette vocation subira une longue éclipse et connaîtra de rudes épreuves.

Venise ne devait être qu'une étape dans les déplacements des réfugiés. C'est qu'avec l'année 1796, Bonaparte est entré en jeu. Il remporte victoire sur victoire, s'empare de toute l'Italie du nord, impose ses volontés non seulement à l'ennemi, qui est l'Autriche, mais aussi à son propre gouvernement. Après avoir signé les préliminaires de Léoben avec l'Autriche, le 18 avril 1797, voilà que, le 2 mai, il déclare la guerre à la Sérénissime République de Venise. Tout trembla dans la cité. Aucune résistance ne fut jugée possible. « Nous finissons dans la honte, le désespoir et la trahison », s'écriera un des nobles de la ville. Les émigrés réfugiés à Venise pouvaient redouter les pires choses. Pas du tout. Dès le 3 juin, M. de Mazenod pourra écrire :

« Nous sommes redevables de la tranquillité dont nous jouissons aux troupes françaises dont la conduite est admirable. »

La psychologie des Français déroutait les Italiens ! « Les trois quarts des prêtres réfractaires, pleurent quand ils voient un Français ! » écrivait Bonaparte au Directoire (15 février 1797). Les Mazenod au fond se sentaient fiers d'être Français, en face des merveilles accomplies par un Bonaparte. Mais les Vénitiens prirent cela assez mal. On les tint pour suspects. M. de Mazenod espéra un temps pouvoir rentrer en France. Mais sur de moins bonnes nouvelles, il attendit encore. Finalement les Mazenod quittèrent Venise le 11 novembre 1797, pour se rendre à Naples.

M. de Mazenod aurait bien voulu y reprendre son commerce. Mais tout alla, pour lui, dans ce domaine, de mal en pis. Heureusement, la reine de Naples, Marie-Caroline, qui, sans doute avait de graves défauts, mais restait très charitable, lui accorda une pension qui suffit à faire vivoter tout le petit groupe. Eugène, pendant ce temps, travaillait un peu, mais seul et sans guide. Tout aurait pu continuer paisiblement si ces « diables de Français » — toujours eux — n'étaient survenus. Un jour, en effet, le général Championnet vint occuper Naples. Au milieu de mille périls, en plein hiver, — fin décembre 1798, — les Mazenod s'embarquaient sur un navire portugais, pour se rendre en Sicile. En janvier, ils s'installaient à Palerme. Eugène eut la bonne fortune d'entrer en contact avec la famille du duc de Cannizaro. La duchesse était une sainte. Elle prit le jeune Français en affection et le traita comme son fils. Il cessa donc d'être à la charge de son père, qui, avec ses deux frères, se trouvait de plus en plus dans la gêne. Dans un milieu aussi distingué, Eugène crut devoir s'honorer du titre de comte, au lieu de celui de chevalier qu'il portait jusque-là. Il se trouva mêlé à la vie de la plus haute société, fit de l'équitation, et alla à la chase, comme les autres. Il fit aussi quelques lectures littéraires et ce fut alors — il touchait à ses 18 ans — qu'il apprit à connaître Racine, tout en continuant à ignorer Corneille que

son père essaya en vain de magnifier dans son esprit. Il aura ainsi, pour le reste de ses jours, d'assez graves lacunes dans sa formation et sa culture humanistes. Au point de vue spirituel, il continuait à recevoir des lettres de don Bartolo Zinelli, son mentor de Venise, qui cherchait à entretenir sa ferveur et à réchauffer sa vocation. « Rien contre Dieu, rien sans Dieu ! » ne cessait-il de lui recommander. Le jeune homme luttait pour accomplir ce programme. Il y était aidé par la duchesse de Cannizaro.

En mai 1802, un grand deuil vint le frapper. La duchesse de Cannizaro, sa seconde mère, mourut presque subitement.

« C'est une plaie qui ne se fermera jamais, écrit-il aussitôt à son père... Je ne pleurerai jamais assez une aussi bonne mère. »

Mais au lieu de chercher sa consolation dans des lectures de haute piété, il se plonge dans *les Nuits* d'Young. Sans doute il y trouverait d'éloquentes tirades sur l'immortalité de l'âme et les consolations du christianisme, mais plus encore des descriptions romantiques sur la vanité de toutes choses, le silence des nuits, la tristesse des tombeaux.

Sa santé, par ailleurs, en fut sérieusement affectée. Et ce fut alors que les instances de sa mère soucieuse de la conservation de son héritage arrachèrent à son père la décision de le renvoyer en France, avant que, par son âge, il pût être considéré comme émigré. Il dut, pour obtenir son passeport, prêter serment de soumission au gouvernement français, — celui du Premier Consul, à ses yeux, un usurpateur ! C'était le 12 août 1802. Il y avait 20 ans. Retenu par la maladie, il ne partit cependant que le 11 octobre, pour n'arriver que le 24 à Marseille, après 13 jours d'une pénible traversée.

Il va donc retrouver sa mère, après onze ans de séparation, mais il ne rencontrera auprès d'elle aucune tendresse. Elle sera sous l'influence de sa famille à elle, qui n'aimait pas les Mazenod. Il aura donc peine à s'habituer en France. Et ses lettres d'alors trahissent une extrême détresse.

Il n'est pas douteux qu'à cette date, un certain fléchissement se soit produit dans la vie spirituelle d'Eugène. Des indices convergents qui ne permettent pas de penser autrement. D'abord, il ne parle plus de sa vocation ecclésiastique ; il n'en a même jamais parlé à sa mère ni à personne depuis qu'il est rentré en France. Tout au contraire, il se forme autour de lui et sans qu'il s'y oppose, des projets d'avenir dans le monde et naturellement des projets de mariage, dans lesquels la question de la dot avantageuse est au premier rang. Enfin, ce qui enlève toute hésitation, bien que les premiers biographes de l'évêque n'aient pas mentionné la crise de ces années décisives, c'est que lui-même, dans la suite, parlera de « plusieurs années » durant lesquelles il n'avait plus sa ferveur d'autrefois et il n'hésitera pas à signaler qu'il s'opéra en lui une « conversion définitive », que divers recoupements permettent de situer exactement au Vendredi saint 1807. On peut admettre que se déroula en lui un drame de conscience, qui commença vers 1803 — après son retour en France — et atteignit toute sa force vers 1805 ou 1806. Et pourtant à l'extérieur sa tenue morale est irréprochable. Au dedans, il n'a jamais nourri aucun doute sur la foi. En 1805, il lit le *Génie du Christianisme* de Chateaubriand dont il fait, dans ses notes, une critique juste profonde. Il constate que Chateaubriand réussit fort bien à rendre la religion aimable, mais que cela ne suffit pas, car le tout est de prouver qu'elle vient de Dieu et par suite est la seule vraie.

Dans ses notes de retraite au séminaire, il aura sur sa « vie de pécheur » des lignes très sévères. Il parlera de « ses crimes », du « sale bourbier » dans lequel son âme s'était plongée. Mais on peut se demander si ces expressions ne sont pas seulement dans le style du temps et si tous ses égarements ne se sont pas déroulés dans l'imagination seule ou à peu près seule. Dans sa retraite de 1814, alors qu'il est jeune prêtre, il écrit :

« ...Moi, prêtre ! Moi qui ai été si lontemps, pendant plusieurs années, sciemment et volontairement, opiniâtrement l'esclave du démon, l'ennemi de Dieu, me voilà ministre du même Dieu !... »

Une lettre de 1809 fixera à la fin de 1806 le réveil de sa piété. C'est alors qu'il revint à l'idée d'être prêtre. Cette idée le fit sortir de son état de « tiédeur ». Il semble que sa plus grande faute ait été de « chercher le bonheur » en dehors de Dieu, d'être infidèle à sa vocation en somme, et d'accepter qu'on lui cherchât une situation dans le monde.

Parmi les motifs qui le poussent vers le sacerdoce, il en est un qui nous paraît aujourd'hui un peu trop aristocratique :

« La pensée aussi que l'Eglise ne trouvait plus de ministres que dans les classes inférieures... donnait une nouvelle énergie à une certaine grandeur d'instinct de mon âme. »

Il rumina pendant un an son dessein avant de s'en ouvrir à sa mère, qui en fut très surprise et passablement déçue. Il alla consulter à Marseille un ancien jésuite, très expérimenté, le P. Magy, qu'il appelle « un ange de paix » et qui le confirma dans son dessein. Il fit consulter à Paris le sulpicien Duclaux, réputé un des meilleurs directeurs d'âmes du temps. Et enfin, avec la permission de sa mère, autorisant un « simple essai » de sa part, il entra à Saint-Sulpice, à Paris, le 12 octobre 1808.

* *

Le Saint-Sulpice d'après la Révolution avait connu d'abord des installations provisoires : à la *Vache noire*, en 1800 ; près de l'hôtel Fleury en 1803 ; enfin rue du Pot-de-Fer (aujourd'hui rue Bonaparte). Ce dernier local était modeste, mais le nombre des élèves restait faible. Il était monté à 34 en 1806, avait redescendu à 26 et 28 en 1807 et 1808, et n'arriva à 40 qu'en 1809. Le recrutement était bien différent de ce qu'on avait vu sous l'Ancien Régime ; les séminaristes étaient une élite venant de tous les points de la France et en général ils avaient atteint l'âge adulte. Mazenod, entrant en 1808, a ses 26 ans bien sonnés. Il est encore tout pénétré de son caractère aristocratique, mais très vite, il embrasse l'idée de n'être prêtre que « pour tâcher de ranimer la foi parmi les pauvres ». Dès son entrée au séminaire, il prend de grandes résolutions : avant tout, il veut faire

pénitence ; il fixe les diverses mortifications qu'il entend s'imposer : rester à genoux pendant l'oraison, jeûner tous les vendredis de l'année et aux vigiles d'un grand nombre de fêtes — au total 120 jours par an, — se lever à 4 heures, c'est-à-dire une heure avant la communauté, — ne pas faire de feu en hiver, lui, un provençal, peu accoutumé aux frimas !

Il veut aussi développer en lui l'esprit de pauvreté — soutane commune, ceinture de laine, cheveux plats... Pas de chaîne en or à sa montre, indifférence aux biens de famille qui lui tenaient tant au cœur auparavant.

Mais il ne se borne pas à une ascèse extérieure. L'essentiel est l'abnégation de l'esprit ; il s'appliquera donc à « réduire » son caractère, qu'il déclare « fier, entier, absolu ».

Son programme initial ne resta pas lettre morte. Dès février 1809, il déclare ses intentions à sa mère :

« Je vous le répète, c'est à Aix et dans le diocèse que je travaillerai, et comme je suis très résolu de ne faire jamais, ni directement, ni indirectement, la moindre démarche pour être évêque, de ma vie je ne bougerai de la place, si ce n'est pour aller passer quelques mois en mission dans les campagnes : ce sera ma *villegiatura.* »

On pense bien que le jeune homme n'était pas livré à lui-même dans ses desseins de sanctification et d'apostolat futur. Il trouvait à Saint-Sulpice les guides les plus éclairés. Deux parmi ses maîtres agirent sur lui principalement : MM. Emery et Duclaux.

M. Emery [1], supérieur général, était un homme éminent sous tous les rapports. Quand plus tard, M. Faillon réunira les documents utiles à son sujet, il interrogera Mgr de Mazenod, alors évêque de Marseille, et il en recevra cette réponse, en 1842 :

« J'ai fait tout mon séminaire sous lui, et il eut toujours pour moi une affection toute particulière, que je devais sans doute à la recommandation de feu M. de Cicé, archevêque d'Aix, qui m'honorait de son amitié et qui fit de moi à notre bon supérieur un portrait dessiné par une prévention outrée. J'avais 25 ans (en réalité 26) quand j'entrai au séminaire et M. Emery me traita en homme raisonnable. Il me donnait un accès facile auprès de lui et j'ai pu apprécier, dans cette intimité, je ne dirai pas seulement l'amabilité de son esprit, mais sa profonde sagesse, sa sagacité, ses vertus sacerdotales et surtout son amour de l'Eglise, si cruellement persécutée à cette époque... J'allais le voir tous les jours, ne fût-ce qu'un moment. Il me recevait avec plaisir et j'étais peut-être le seul à qui il permît de lui parler de sa santé qu'il ménageait si peu... »

Il y a donc eu entre M. Emery et celui qu'il appelait Mazenod tout court, sans Monsieur ni particule, une mutuelle confiance qui ne manqua pas d'influer immensément sur la formation du jeune séminariste. La connaissance approfondie de la langue italienne que Mazenod parlait et écrivait comme sa langue maternelle, ne fut pas sans utilité en cette période difficile de la vie de l'Eglise. Non seulement, M. Emery recourra à lui pour défendre la cause de Pie VII, prisonnier à Savone, mais il se servira de lui comme agent secret dans ses rapports avec les cardinaux noirs persécutés par Napoléon. Par ailleurs, il livrera les secrets de sa vie spirituelle à son jeune ami et Eugène pourra ainsi transcrire de sa propre main les résolutions de retraite de son maître. Ce sera donc en grande partie par M. Emery que M. de Mazenod sera initié aux doctrines de l'Ecole française de spiritualité et au culte des traditions sulpiciennes. Mgr de Mazenod lui-même a cité, dans sa lettre à M. Faillon, un trait du respect de M. Emery pour les « anciens » de Saint-Sulpice. Un imprimeur de Marseille avait réimprimé les *Examens particuliers* de M. Tronson. Et il avait cru faire merveille, en ajoutant au frontispice du livre : *Revu et corrigé par M. Emery.*

« Quand M. Emery lut ces mots, raconte Mgr de Mazenod, il frappa du pied et se laissa aller à un mouvement d'indignation des plus vifs : « Revu et corrigé par M. Emery ! » reprit-il, et qui est M. Emery pour corriger M. Tronson ?... »

Et il exigea que toute l'édition fût supprimée ou que le frontispice disparût. Toucher à M. Tronson, pour M. Emery, était une sorte de sacrilège !

Avec M. Emery, l'homme à qui Mazenod dut le plus d'utiles directions fut M. Duclaux. C'était lui qu'il avait fait consulter sur sa vocation, et ce fut lui qu'il prit comme directeur. M. Duclaux n'avait pas l'envergure de M. Emery, mais c'était un homme de vie intérieure très profonde, de grande expérience, de parfait équilibre. « Tous admiraient en lui une humilité rare, une bonté parfaite, un calme inaltérable. » Il était bien l'homme qu'il fallait pour diriger Eugène, calmer ses impatiences sans briser son élan, pour donner à ses impulsions la pondération nécessaire.

Mgr Mazenod rendra plus tard à Saint-Sulpice le beau témoignage suivant :

« Je remercierai Dieu tant que je vivrai de m'avoir fait la grâce de passer plusieurs années sous leur direction et, je dois dire, dans l'amitié d'hommes tels que MM. Emery, Duclaux, Montagne et, quoi qu'il vive encore, laissez-moi ajouter Garnier aussi. Il me semble que par eux m'a été transmise la tradition des plus beaux temps et des plus saints personnages de l'Eglise, ainsi que l'exemple de toutes les vertus sacerdotales... Ce serait un crime de laisser mourir, avec la génération contemporaine de ces hommes de Dieu, la mémoire de leur sainteté. »

* *

Parvenu à ce point de son récit, M. Leflon traite avec le plus grand charme de deux questions qui nous intéressent au plus haut point : de la spiritualité qui régnait à Saint-Sulpice et de la valeur des études qu'on y faisait.

Sur la spiritualité, nous ne nous étendrons pas ici, car c'est un sujet fort connu et qui vient encore d'être traité par un sulpicien éminent, M. Gautier, dans son récent livre : *Ces Messieurs de Saint-Sulpice* [2]. Sous la plume d'Eugène, écrivant à sa mère, après ses ordinations, on trouve des accents qui révèlent un « état d'oraison » tout à fait remarquable. Sa mère qui n'avait pas voulu le laisser venir en vacances, avec sa soutane, aussi longtemps qu'elle avait pu craindre qu'il ne la gardât pas, fut bien obligée de se rendre à

[1] Voir sa *Vie* par M. Leflon ; 2 vol. in-8, Bonne Presse, 1945-47.

[2] In-8, « Bibliothèque Ecclesia », 500 fr. Paris, Fayard, 1957.

l'évidence. Tonsuré le 17 décembre 1808, il reçut les quatre ordres mineurs du cardinal Fesch, le 27 mai 1809 ; le sous-diaconat le 23 décembre 1809 ; le diaconat le 16 juin 1810. On allait vite à cette époque. Eugène de Mazenod comprenait lui-même que ses études étaient précipitées et incomplètes.

C'est ce qui donne occasion à son biographe de nous fournir sur ce point des précisions peu connues. On a retrouvé ses notes de cours, et mieux encore, les cours manuscrits de ses maîtres.

Nous avons sur la science ecclésiastique de cette époque des opinions en général peu favorables.

« Sans réformer le jugement devenu classique, sur la science religieuse de l'époque, écrit prudemment M. Leflon, elles (nos conclusions) obligeront à y introduire certaines nuances ; elles aideront en outre à comprendre les insuffisances d'alors par l'héritage du siècle précédent, qui restreint les perspectives, et par les exigences pratiques du moment, qui sacrifient l'avenir aux urgences de l'immédiat. »

Avant la Révolution, les élèves de Saint-Sulpice suivaient les cours de la Sorbonne ; les sulpiciens se limitaient à la direction spirituelle. Mais la Révolution avait supprimé les Facultés de théologie. Ce furent les directeurs du séminaire qui donnèrent les cours ; parmi eux, Frayssinous, professeur de théologie, quitta le séminaire en 1808 pour entreprendre ses célèbres Conférences. Il fut remplacé pour le dogme par M. Boyer.

Il faut reconnaître que l'enseignement ne s'est pas renouvelé. Les manuels sont médiocres ; en philosophie, c'est Valla, qu'on a cependant purgé de son jansénisme ; pour la théologie, on a Bailly, édité en 1789, mais prématurément vieilli et qui, en raison de son gallicanisme, sera mis à l'Index « *donec corrigatur* » en 1852. Cette date par ailleurs nous laisse rêveurs. Bailly restera donc sans concurrent et règnera dans la plupart des séminaires de France pendant un demi-siècle !

Le dogme était donc alors bien négligé; M. Leflon n'hésite pas à écrire :

« A en juger par les cahiers d'Eugène de Mazenod, le dogme proprement dit fait figure de parent pauvre. »

Et un peu plus bas, après avoir énuméré les questions traitées, il ajoute ceci, qui est proprement ahurissant (toujours à propos des cahiers d'Eugène) :

« Rien donc sur les Traités de Dieu, de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, qui figurent pourtant, sauf le dernier, dans le manuel de Bailly, et pour lesquels, peut-être, on se contentait du manuel lui-même. »

Ce qui prime c'est l'Apologétique, qui vise surtout les Protestants d'une part et les déistes de l'autre :

« On s'obstine à pourfendre avec les méthodes du passé les erreurs du passé ; on songe beaucoup moins à discerner les problèmes actuels et à mettre les arguments en rapport avec les aspirations et la mentalité du présent. »

Avec l'apologétique, ce que l'on cultive surtout, c'est la morale. Mais c'était pour tomber dans un « moralisme » regrettable. Comme le remarque avec raison M. Leflon :

« Tandis qu'on sacrifiait à la défense de la foi l'approfondissement de ses richesses, on sacrifiait aussi à la défense des bonnes mœurs la mise en valeur des principes surnaturellement vitaux qui doivent soutenir et inspirer celles-ci... Ainsi la pratique se coupait de la doctrine, le moralisme triomphait !... »

La chose était d'autant plus grave que le moralisme d'alors se compliquait de rigorisme. Et l'on songe au cri du poète :

Vous les voulez trop purs les heureux que vous faites !

Enfin, le peu d'années que l'on croyait pouvoir consacrer aux études contraignait de supprimer tout ce qu'on ne jugeait pas de toute première nécessité : d'histoire ecclésiastique, il n'est pas question ; la patristique ne figure pas au programme ; les cours d'Ecriture sainte sont rudimentaires. Et Saint-Sulpice était peut-être ce qu'il y avait de mieux en France en fait de séminaire. Lamennais, en 1808, parlant de l'insuffisance des études, croyait pouvoir écrire :

« Je jette les yeux de tous côtés et je ne vois en France qu'une seule maison où elles sont cultivées, et c'est encore Saint-Sulpice. »

L'un des chapitres les plus importants de ce premier volume a pour titre : « *Le Séminaire de Saint-Sulpice au service du pape et des cardinaux romains* ».

En effet, ce fut au cours de ces années que se déroula la lutte entre Napoléon et Pie VII enfermé à Savone. Napoléon avait fait venir à Paris, tous les cardinaux, pour les avoir sous la main et forcer le pape à céder à ses désirs. La résistance inattendue du pape et celle d'un bon nombre de cardinaux fut pour lui une cause d'étonnement et d'irritation. Le pape refusait l'institution canonique aux évêques présentés par Napoléon ; et l'Empereur cherchait en vain le moyen de se passer du pape.

Ce fut un spectacle mémorable que celui de ce clergé français, imbu de gallicanisme, mais attaché au pape quand même, et refusant de se prêter aux dangereuses fantaisies de Napoléon. M. Emery était, peut-on dire, un semi-gallican. Il maintenait ce qu'il nommait les « libertés gallicanes », mais en tenant ferme à l'autorité souveraine du pape. Et c'est ce semi-gallicanisme que M. Boyer, professeur de dogme, enseigne à Saint-Sulpice, dans son cours de 1809-1810.

Le plus frappant dans cet enseignement de M. Boyer et ce qui reflète si bien les convictions de M. Emery, c'est l'argument qu'il tire de la conclusion récente du Concordat. Pour arriver, en effet, à le conclure, il avait fallu que le pape s'élevât « au-dessus de toutes les lois et de toutes les formes ». S'il l'avait fait, c'est qu'il pouvait le faire *en cas de nécessité*. Cette prérogative du pape devait donc être retenue :

« Je dis, affirme Boyer, que nous aurions dû la ranger parmi les prérogatives incontestables, puisque l'Eglise gallicane, qui seule pourrait la contester avec quelques couleurs, aux termes de sa déclaration de 1682, vient de la reconnaître formellement en recevant le dernier Concordat. En effet, quelle puissance n'a pas déployée le Souverain Pontife ? On n'en avait aucun exemple dans toute l'histoire ecclésiastique. Anéantir en un instant une Eglise immense et la reformer tout entière, déposer tous les évêques, pasteurs, changer tous les sièges, déclarer aliénés à perpétuité les biens du clergé tant séculier que régulier, tels ont été les

effets du Concordat. Mais il était question de sauver la France, de prévenir un schisme et, dès lors, tout était légitime ; pour sauver l'Etat, il n'est rien qu'on ne sacrifie... C'est qu'en effet le salut de la patrie l'emporte sur l'observation de ses lois. »

Tel était l'argument *ad hominem* avec lequel, courtoisement et fermement M. Emery résisterait à Fouché et à l'Empereur.

Sans raconter cette lutte épique entre le puissant Conquérant et le « petit prêtre », qui, seul, osait lui tenir tête, il suffit de rappeler que Mazenod rendit, alors, à M. Emery et à l'Eglise de France, les plus grands services, comme agent secret de liaison, entre Saint-Sulpice et les cardinaux noirs d'une part et Pie VII d'autre part.

Un trait nous fera comprendre l'estime que l'on conçut à Saint-Sulpice pour Eugène de Mazenod : quand, à bout d'arguments, Napoléon eut supprimé les sulpiciens et les eut chassés de leur séminaire, Mazenod, encore diacre seulement, fut de ceux que l'on appela à remplacer les maîtres expulsés.

M. Emery n'en poursuivit pas moins la lutte jusqu'au dernier souffle. Mazenod fut de ceux qui l'assistèrent à sa mort. C'était en avril 1811, juste avant la réunion de ce concile national dont Napoléon devait attendre en vain une solution pour l'institution des évêques. Mazenod faisait partie des intimes qui durent, en une scène dramatique, s'opposer à ce que M. Emery, déjà moribond, célébrât encore sa messe. Il mourut le 28 avril 1811.

* *

Membre très actif de la pieuse association de l' « Aa », E. de Mazenod estima de son devoir de rester encore à Saint-Sulpice, pour y maintenir par son exemple et son influence, la tradition sulpicienne, après le départ des chers directeurs. Mais il lui fallait enfin être prêtre, afin de pouvoir être « directeur ». Napoléon avait appelé au siège de Paris, le cardinal Maury, qui avait accepté et cherchait à s'imposer. Les membres du clergé fidèles au pape — et c'était l'immense majorité, — le considéraient comme un intrus. A aucun prix, Mazenod n'aurait voulu être ordonné par lui. Il tourna la difficulté en répondant aux avances de Mgr de Demandolx, évêque d'Amiens, qui connaissait sa famille de longue date. Il se rendit donc à Amiens, y fit la plus fervente retraite et fut ordonné prêtre le 21 décembre 1811. Ses lettres, à la suite de cet événement, sont débordantes d'amour, d'humilité, d'enthousiasme.

« Je suis prêtre !... Il faut l'être pour savoir ce que c'est !... Cette seule pensée me fait entrer dans des transports d'amour et de reconnaissance et si je pense quel pécheur je suis, l'amour s'augmente !... »

Il acheva à Saint-Sulpice, comme « aide-sulpicien » selon l'expression méprisante de Maury, l'année scolaire commencée. Mais en octobre de la même année, il retournait à Aix. Son esprit tout plein de projets apostoliques, ne songeait qu'à « évangéliser les pauvres ». D'accord avec les autorités diocésaines, il resta en marge des situations concordataires, ne fut ni vicaire ni curé, et se fixa un programme personnel d'activité sacerdotale. De loin, M. Duclaux, continuait à le guider et approuvait son mode de vie très serré et très austère. Il s'occupait de la jeunesse et son zèle s'exerça d'abord sur les élèves du petit séminaire. Il eut la joie d'y rétablir la ferveur et la régularité. Il agit également de la façon la plus heureuse sur les grands séminaristes, que le départ des sulpiciens avait plus ou moins ébranlés.

Mais ce qui fut un étonnement général, ce fut le genre qu'il adopta pour la prédication. Après quelques mois de travail et de recueillement, il commença à prêcher à Aix. On devine avec quelle curiosité les gens de son monde attendaient son premier discours. Tous se figuraient que le noble fils du premier Président de la Cour des Aides de Provence, ferait ses débuts dans l'une des chaires les plus distinguées de la ville. Or, on apprit avec stupéfaction que le jeune abbé donnerait, pendant le Carême de 1813, chaque dimanche, à six heures du matin, des instructions familières, *en provençal,* pour les artisans, les domestiques et les pauvres. Ce fut presque un scandale ! Un de Mazenod : prêcher en « patois » et prêcher pour les classes « inférieures », quelle dérogation ! On n'en revenait pas. Mais lui tenait bon. Ce n'était pas pour rien qu'il s'était promis d'appliquer l'*evangelizare pauperibus !* Il eut, du reste, un tel succès que tous durent s'incliner. La cause même du dialecte provençal y gagna. L'abbé Grégoire avait tonné à la Convention contre la persistance des patois locaux. Les félibres reconnaissants rendront plus tard l'hommage qu'il méritait à ce prêtre-gentilhomme qui avait su braver tous les préjugés pour utiliser, au service du Christ, la douceur des harmonies provençales.

Arrêtons ici l'analyse du beau volume de M. Leflon, qui se termine sur la chute de Napoléon et la première Restauration, en 1814.

Ce qui s'achevait pour l'abbé de Mazenod, c'était la période des préparations. La Restauration comblait ses vœux. Elle ne les comblait peut-être que trop, car, faisant pressentir certains aspects de ce qu'il aura à nous dire, l'auteur termine par ces lignes pleines d'allusions à l'avenir :

« Engagé... dans le drame d'un temps où périssaient et naissaient tant de choses, il se trouvait, comme tous ses contemporains, à cheval sur deux époques, qui se diputaient leur intelligence, leur esprit et leur cœur. Comment dès lors s'étonner si Eugène de Mazenod, que tant de liens familiaux et sociaux attachaient au passé, ne réussit pas, au retour de son Roi, la synthèse nécessaire entre l'héritage de l'Ancien Régime et les apports du Régime nouveau ? Il lui faudra du temps, bien des efforts, quelques faux pas, pour qu'à force de sens éminemment sacerdotal, il s'élève au-dessus de l'ordre des corps et des esprits, et par là se dépasse lui-même, dans « la grandeur de la sagesse qui n'est nulle sinon de Dieu » [3].

L. Cristiani.

[3] Ce dernier trait est de Pascal. Le volume de M. Leflon est appuyé d'une imposante bibliographie et enrichi surtout de documents venus de collections privées. In-8 (13,5 × 21), 1800 fr. Paris, Plon.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 15 octobris 1957
G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : C. Gaildraud

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)